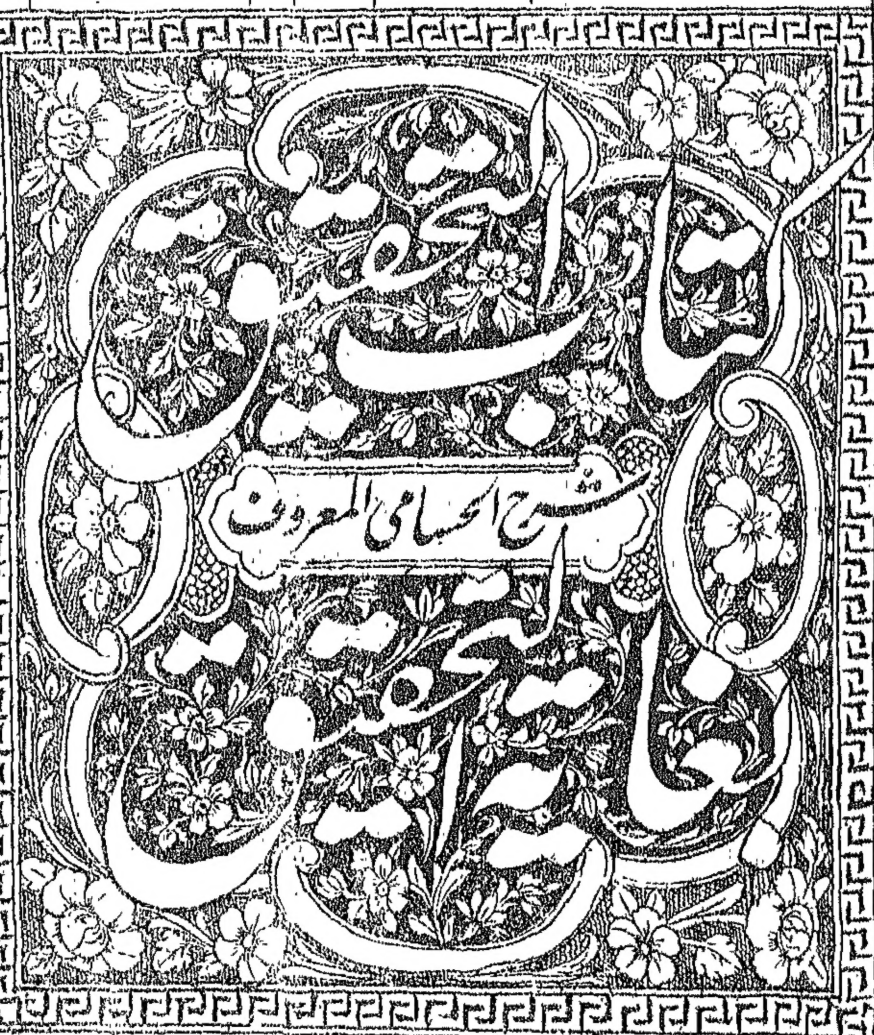


الحمد لله

أَوَّلُ سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَلَا يَمُوتُ وَلَا يَمُوتُ



وَلَا يَمُوتُ وَلَا يَمُوتُ وَلَا يَمُوتُ وَلَا يَمُوتُ وَلَا يَمُوتُ

APR 1970

AR6178

بسم الله الرحمن الرحيم

[illegible]

حقائقه النقا فاجتهدوا في استخراج مستولهم وشرعت في تحصيل ما ملهم مستغنيا بالمد في تسويده وتفكيكه متوكلا عليه في تجديده وتحسينه وجملة
 كتاب التحقيق لا شتم له على كنهه حقائق العاني وانطوايه على شرح وتاويل الباني واسأل الله العظيم ان يجعل ما اتاه به خالصا لوجهه الكريم
 وسببا للوصول الى جنات النعيم انه خير منقول اكرم ما سول وهو صبي ونعم المبعين قال المصنف عبد العزيز بن ابراهيم بن محمد البخاري
 كتاب المد عليه وغفر له ولو ادرى به خبرني بهذا الكتاب عني وشيخي وسيدتي وسندي وهو لاني وهو الامام الكبير المعظم والامام الفقيه المكرم علم
 الهدى امام الوري مقتدى الائمة كاشف الغمة فاضل رايات الشريعة كاشف ايات الحقيقة امام المزمعين مقتدى الفريدين فخر الملة
 والدين علاء الاسلام والمسلمين محمد بن محمد بن الياس الماميري تخرجه السيد بالرحمة والرضوان اسكنه اعلى منازل الجنان من الشيخ
 الامام المصنف قدس الله روحه قال اما بعد هذا الله على نواله والصلوة على رسوله محمد وآله اكلمة تضمنت معنى الله طحي قيل ان
 الاصل في قوله اما بعد فيمنطلق بها كمن شئ فيريد منطلق استقطبت الجملة الشرطية ونابت اما بنا بها كناية كناية نعم مناب الفعل في جواب
 من قال لك انك كذا كذا تضمنت معنى الشرطية لزم منها الفاء وتضمنت معنى الازمنة او لم يلا صفها فعل فلا يليها الا الاسم وقد يستعمل
 في الكلام لتفصيل الاجمال على طريق الاستيناف كقولك جاد في القوم اما زيد فاكبر منه واما عمر فاكبر منه واما ابي فاكبر منه ولا يشترط
 كلام من غير سبق اجمال كما المذكورة في اوائل الكتب وقيل دل من كظم هذه الكلمة وفصل بها بين كلامين داود النبي عليه السلام
 وهو اطرا بفصل الخطاب في قوله تعالى وايتناه احكمه وفصل الخطاب عند كثر شئ والشعبي ولين من ظروف الزمانية والعال في هذه
 كناية اما انها كناية عن الفعل فكل في الظروف فائدة هي والثناء على الخليل من نعمة وغير ما يقال حمدة على انعامه وحمدة على شجاعته
 والحمد اسم تفرده البارى سبحانه وتعالى يجري في وصفه مجرى الاسماء الاعلام لا شركة فيه لاحد كذا في عن الخليل ابن كيسان
 ومحمد بن الحسن الشيباني والشافعية رحمهم الله ولهذا اضيف اسم الله لانه لما كان كالعلم للذات كان مستجبا لجميع الصفات
 فكان اضافة اسم الله لانه اضافة له الى جميع اسمائه وصفاته الاترى ان الايمان اخضع بهذا الاسم حيث قال عليه السلام امرت ان اقاتل
 الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان الايمان بجميع اسماء والصفات واجب لانه مستجيب للصفات والنوال العطاء والصلوة سنة اللذة
 الدعاء واذا اضيف الى الله عز وجل يراو بها الرحمة والمراد بهذا الدعاء بالرحمة الا ان الرسل خضعوا بالادعاء بهذا اللفظ العظيم ولما ضمن
 الدعاء معنى النزول ذكرت كلمة على كما في قولك رحمة الله عليه اى رحمة الله نازلة عليه والرسول من الانبياء من جمع الى المعجزة الكتاب
 المنزل عليه فقول يحسنه النبي من اوجي اليه سوار انزل عليه كتاب او لم ينزل والزلزل في ربه واهل بيته وقيل قوله وال النبي
 متبعوه في التقوى كما قال عليه السلام كل من اتقى فؤا الى ثم الرسل وان خضعوا بالصلوة الا ان الصلوة على الله عند ذكرهم جائزة
 بطريق التبع للدعاء الماثور اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم وذلك
 لان كل ما ثبت تبعاً ليط له حكم المتبوع لا حكم نفسه كتفعية ابنين والوكالة الثابتة في ضمن عقد الرهن قوله فان اصول الشريعة ثلاثة
 الى قوله من هذه الاصول هي ثلثة اشياء الاصل في اللغة ما يتبني عليه غيره كما ان الفرع ما يتبني على غيره والمراد من الاصول ههنا الآلة
 او اصل كل علم يستند اليه تحقيق ذلك العلم ويرجع فيه اليه ومرجع الاحكام الى هذه الآلة والتشريع في اللغة الاظهار وهو اما يتبني
 الشارع كالعقل والرد بمعنى العادل والرائر فيكون المعنى اذلة الشارع اى الادلة التي نصبها الشارع على الشروعات كذا
 ويكون الاصل للمعنى والمقصود من الاضافة تعظيم المضاف كقولك بيت الله وناقته الله او معنى المشرق كالضرب بمعنى المضروب

والخراج بمعنى المخرج فيكون المعنى اولى المشرق اى لادوية التي تثبت المشروبات بها كذا ويكون للامم الخمس والمقصود من الامانة تنظيم
 المعنويات واليه فكل استاذ من فلان وكقولنا الله معنا ومحمد نبينا فيكون فيه اشارة الى ان المشروبات الثمانية بهذه الاولية عظيمة
 تلزم رعايتها ويجب تأييدها بالقبول ثم المشروع يتناول العقل والاسباب والشروط كما يتناول الاحكام فان كان المراد منه اجمع كالمعلوم
 ان القياس لا يدخل له في اثبات ما سوى الاحكام فالمعنى مجموع الادوية التي تثبت بالمشروبات كذا من غير نظر الى ان كل واحد منها يتثبت
 اجمع والبعض من ايمان المراد منه الاحكام لا غير وهو الظاهر فالمعنى الادوية التي تثبت لكل واحد منها الاحكام كذا وهو اسم هذا الدين المشتمل
 على الاصول والفروع وغيرهما كاشريعة يقال شرع محمد كما يقال شريعة وكاننا نعامل عن لفظ الثقة الى لفظ الشرع مخالفا لما
 الاصوليين لان الامانة تفيد الاختصاص وهذه الادوية سوى القياس التي هي بالغة بل هي حجة فيما سواه من اصول الدين لفظ شرع
 اعم ويطلق على اصول الدين كاطلانة على فروعها قال الله تعالى في شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الاية فيكون اضافة الاصول
 الى الشرع اعم فائدة واكثر تعظيما للاصول ثم قدم الكتاب على اجمع لانه في الشرع اصل مطلق من كل وجه وكل متبار واعمقه بالنية لان
 كونها حجة ثابت بالكتاب واخر الاجماع معنا التوقف سوجوبية عليها ولكن الثبوت مع تفاوت درجاتها في وجوبها للاحكام قطعا ولا يتوقف
 في اثبات الاحكام على شيء فقد ثبت على القياس الذي يتوقف في اثبات احكام على القياس عليه ولهذا افرد بالذكر بقوله والاصل ان كل
 القياس لانه لما توقف في اثبات احكام على القياس عليه ولم يكن ثبات احكام به ابتداء كان فعاله والى هذه الفرعية اشارة بقوله المستنبط
 من هذه الاصول وان كان فيه احتراز عن القياس العقلي ايضا ولما لم يكن احكامنا بما في عمل القياس بدون كان اصلا للحكم والى اشارة
 بقوله والاصل الرابع فلما كان اصلا من وجه دون وجه لا يدخل تحت المطلق لانه يتناول لكل الذي هو موجود من كل وجه او افرد
 بالذكر لانه طهي في الاصل قطعية بعارضين وما سواه من الاصول على العكس من ذلك وبعد كونه طهيرا اشره في تغييره وصف احكام من اخصوص
 الى العموم لاني اثبات اصلا واشراسواه من الاصول في اثبات اصل حكم فذلك وجوبية عليه منها والاستنباط استخراج الممارتين يقال بنظر الماء
 من العين اذا خرج فاستعمل ما يستخرج المراد لفظ ذهبن وقوة قرصية من المعاني والتدبير فيما يقصد وسيم فكان في لفظ عن اخطا الاجماع
 الى لفظ الاستنباط اشارة الى الكلفة في استخراج المعنى من المنصوص التي بها عظمت اقتدار العلماء وارتفعت درجاتهم والى ان حيوة الروح
 والدين بالعلم كما ان حيوة الجسد بالماء ومثال الاستنباط من الكتاب بانقراض الطمارة في الخراج من غير جهيلين بكونه خارجا عن قياس سائر
 الخراج من جهيلين الثابت حكمه بقوله تعالى او جاز احد منكم من الغايط ومن اسنة جريان الريوان في الجبس والنورة واحديد والصفحة
 والجنس قياسا على الاشياء الستة المنصوص عليها في قوله عليه السلام اسخنة باسنة مثلكم مثل السحر ورسن الاجماع سقوط تقوم منافع
 المنصوب بطله انها ليست بمحيزة قياسا على سقوط تقوم منافع الدين في دل المعرو والاثبات بالاجماع فان الصحابة لما اوجوا قيمة الو
 وسكتوا عن تقويم المنافع صار اجما مناهم على سقوط تقومها لان السكوت في موضع اسماجة الى البيان بيان ثم قيل في وجه اخصا الا
 على الاربعة ان احكام امان تثبت بالوحى او بغيره والاول امان يكون متلو وهو الذي تعلق بنظم الاعجاز ووجاز الصلوة وحرمة القرأ
 على اجنبية اخص او لم يكن والاول هو الكتاب الثاني هو السنة وان تثبت بغيره فاما ان تثبت بالرأى الصحيح او بغيره والاول
 ان كان راي اجمع فهو الاجماع وان لم يكن فهو القياس الثاني الاستنباط الثالث الفاسدة وافعال النبي عليه السلام واخلة فيها ومن اجل
 افعاله موحية قال الدليل لشرع امان يكون وارد من جهة الرسول ولم يكن فالاول ان كان متلو فوالكتاب وان لم يكن فهو السنة

فأنت فالمعنى الذي هو المقصود قائم فتثبت هذه الأحكام احتياطا على أن النظم ليس من القرآن والدليل عليه أنهم لم يذكره فيها احتياطا فليس بها
ولو لم يكن طريق ثبوت هذه الأحكام ما ذكرنا لا يستقيم هذا الجواب على قولهما لأن النظم لازم من غيرهما كالمعنى وقد ذكرنا أن المأمور به رحمة الله في شرح أحوال
الصغير من حرمة القرآن المتعلقة بالنظم والمعنى صحيح لقراءة الكتب السماوية بما وجب علينا من سجدة التلاوة وبأنها ملزمة بالصلوة لأن السجدة
من أركان الصلوة ومنها ومن سجدة التلاوة مشاركة في المنة وهو مطلق السجود فيجوز أن تكون بالصلوة بالسطها وكيفية النظم قد سقطت في الصلوة
فتسقط فيما أحق بها وعن سائلين بأن المكتوب أو المقر أو الفارسيه كلام الله تعالى وإن لم يكن حراما فحرم منه أفعاله المنظمه وقراءة الكتب السماوية
كما تورتية والأخبار والاول حسن ويشمل فإن قيل لما جاز الاكتفاء بالمعنى عنده في الصلوة من غير قدر لا بد من أن يكون ذلك قرآنا أو جوار
للصلوة بدون القرآن وجهه لا يمكن أحد المذكورين ولله الحمد ولله الحمد كان كتابه المعنى المحمود في المصحف ونقله بالتواتر وما تعلق المعنى به من العبارة
الفارسية مثلا ليس كما يتوهم في المصحف ولا منقول بالتواتر أيضا فلا يكون أحد جوارها إذا لم يكن المعنى بدون النظم قرآنا فينبغي أن لا يجوز الصلوة
أما جواز الاكتفاء عنده بالمعنى ما التقييم المعنى المحمود في ماله الصلوة بمقام النظم والمعنى أو القيام العبارة الفارسية الدالة على معنى القرآن مقام النظم
المنقول كما قال أبو يوسف سمعت محمد بنهما الله في حالة العجز فيكون النظم المكتوب المنقول موجودا فغيره أو حكمه في غير في أحد يكون أحد جوارها
قوله المكتوب في المصحف المنقول عنه نقله مستواتا بالكتابة والنقل حقيقة أو تقديره ونقول هو مسلم المعنى بدون النظم ليس بقرآن ولكنه لا يسلم
أن جواز الصلوة متعلق بقراءة القرآن المحمودة بل بتعلقه بمعناه يحتمل قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن على أن المراد وجوب رعاية المعنى دون
النظم ليل إل إل فلا يرد بالأشكال نعم خلافه فيمن لا يتعمق في معنى البديع وقد تكلم بالإنجليزية في الصلوة بكتابة أو أكثر غير ما ولله الحمد للمعاني وزاد
بعضهم ولم يخيل لنظم القرآن زيادة احتمال بأن قرأه كان قوله تعالى مسيئة منكم مسيئة شكرا أو مكان جزاء بما أسأله منكم من القرآن
فلا يجوز بالإنفاق وعن الإمام أبي بكر محمد بن الفضل رحمه الله أن خلافه فيما إذا جرى على سبيل من غير قصد أو من غير قصد فيكون مجزئا أو زائفا
والجواب برأى الزيد بن القيتل وقيل خلافه في الفارسية لأنها غير مبنية من العربية من الصفات فلما القراء بغيره فلا يجوز بالاتفاق وقد صرح بوجه
أبي حنيفة رحمه الله إلى قول العامة رواه نوح ابن أبي مرحوم عنه ذكره في الأسلام رحمه الله في شرح كتاب الصلوة وهو اختيار القاضى الإمام أبي زيد ومعه
المتقنين من علماء التوسعي قوله ما قسم النظم والمعنى جميعا فيما يرجع إلى معرفة أحكام الشرع أربعة لما كان القرآن سماء للنظم والمعنى ومعرفة أحكام الشرع
الثالثة بالقرآن توقفت على معرفة شرع في بيان أقسامه فقال أقسام النظم والمعنى إلى فهم القرآن ومعناه فيما يرجع إلى معرفة أحكام الشرع أربعة
واحتزبه علم يحصل به معرفة الأحكام من التخصيص والامتناع الحكم وغيرها إذ هو جوهر عميق لا يتقنه عجايبه لا يتيسر غريبه والى القول ليس شيء من القرآن
مما لا يتعلق به حكم من أحكام الشرع فإن وجوبه عند الحاجة وجوز الصلوة وحسن القراءة على أحبب أصحاب من أحكام الشرع وهي متعلقة بجميع عبادة
القرآن فكيف يرجع هذا الاحتراز لنا نقول بهذه الأحكام أن تعلقت بجميع لكن لم تثبت معرفتها بجميع بل تثبت ببعض النصوص من الكتاب وأنته
فيصح به الاحتراز وأعلم أن جميع الأقسام باعتبارها أقسام كل قسم على أربعة أقسام الأقسام الأربعة المتقابلة للتقسيم الثاني عليها صاعدين تسار
وقد ذكرنا الشارحون في مختصر هذه الأقسام وجوبا واحتسابا ما ذكره وهذان المقنوم من الكلام لا يمكن أن يكون أحبا إلى النفس النظم فقط أو إلى غير
فالاول هو القسم الاول الثاني لا يجوز أن يكون واجبا إلى تصرف المأمور به في غير وجه والاول ما أن يكون تصرفه تصرف بيان معنى لقاد معنى
إلى سابع وهو القسم الثاني وغير ذلك وهو القسم الثالث والثاني هو القسم الرابع أو يقال التصرف في الكلام لا يكون إلا المتكلم والمستمع أو لثالث
فإن كان من جهة المتكلم فلا يمكن أن يكون في اللفظ أو في المعنى والاول ما أن يكون بحسب الوضع وبحسب الاستعمال ولثالث والاول هو

الاول والثاني والثالث وان كان في المعنى فهو القسم الثاني وان كان من جهة السامع فهو القسم الرابع ثم القسم الاول هو نفس النظم لا يتخلو من
ان يدل على مدلول واحد وهو اخص او اكثر بطريق الشمول وهو لادام او بطريق البديل من غير ترجيح البعض على البعض وهو المشترك اوسع ترجم
هو لما دل على تعيين الترجيح بالبديل الظني استرازا عن المفرد كما قيده البعض فقال من غير ترجيح البعض بليل ظني وهو مشترك اوسع ترجمه وهو لما دل
لان المفرد يقي حيزا واحدا في قسم المشترك بل لا يولي ترك التقييد ومن الترجيح في المفرداته اثباته فيما يتبعه في احتمال غيره وفي المفرد لطل جانب
المرجح بالكلية حتى صار مثل اخص بل قوي فلا يدل في ما نحن فيه قلت وهذا غير مفيد ايضا لانه ان خرج بهذا الطريق عن الترجيح دخل في عدم
الترجح وقد حكم عليه بانه مشترك فيصير المفرد محكوما بانه مشترك والقسم الثاني وهو ان يكون راجعا الى بيان المشكل لا يتخلو من ان يكون ظاهر المراد بالاسم
او لم يكن الاول ان لم يكن مقرونا بقصد المشكل فهو الظاهر وان كان مقرونا به فان حصل تخصيص التأويل فهو النقص والافان قبل التخصيص فهو المفرد
وان لم يقبل فهو الحكم وان لم يكن ظاهرا او فاما ان كان مدعى ظهوره لغير الحقيقة او لغير الحقيقة والآول هو مخفي والثاني ان كان مدعى بالمتأثر
فالمشكلة ان لم يكن فان كان له بيان مرجح فهو المحل والافان المشابهة والقسم الثالث وهو ان يكون راجعا الى استعمال لا يتخلو من ان يكون المعنى
ستدراسته هو حقيقة او ادب حقيقة اولها هو الجواز وكل واحد منهما ان كان ظاهرا او كسبيل استعمال فهو الصريح والافان الكناية والقسم الرابع هو قسم
الاستدلال لا يتخلو من ان يستدل في اثبات الحكم بالنظم او غيره والاول ان النظم مسوقا له في العبارة وان لم يكن فهو لاشارة والثاني ان كان مدعى بامانة
في الدلالة وان كان مدعى بامانة فهو الاقنع وان لم يكن فهو الباطل والاشارة في الفاسدة ولكن الاول ان يفسر عن مثل هذه المشكلات
صفحا لان بعض هذه الاستعمالات غير تام فغير ذلك يادى الى تامل في حقيقته في الاستدلال التام الذي هو حجة قطعا لان الكتب ما يمكن ترجمته في حيز
التقسيمات والاستدلال فيها يمكن تبينه حجة قطعية فان قيل قد جعل الله الكتاب قسامين حكما وفتشها بما بقوله عز وجل هو الذي انزل عليك الكتاب منه
ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فمن بين بعض هذه التقسيم المضافة لظاهر الكتاب قلنا ما من شيء يتراسى نه هو له جواب اوله بله فاذا
كشف عنه الفطاريات لظاهر الحق غير فاسد من النظر والافان لا تقسام التي ذكرها الشيخ بل هي موجودة في الكتاب ام لا فاذا وجدتها فيه لم يكن يمكن
القبول وليس انظر كالمعاني ثم اذا اشتبه عليك المعنى فامل فيه بل هو مقتضى قصر الكتاب على التبيين ام لا ولعل ان لا يتحقق فكذلك لان بقوله تعالى
منه ايات محكمات معناه ايات محكمات وقوله واخر متشابهات ومن دل عليه الظاهر وجايات وتفسيره هذه ايات متشابهات فمن ادعى على ان هذه
محكمات وبعضه متشابه لا يدل على ان ليس فيه غير مما اولم يوجد في الحق القصصية شيئا الا يوصى انه لو عطف عليه ايات اخر متشابهات وايات اخر محكمات لا تها
المعنى ولو تيقن الكلام الاصل انما هو القسامين لم يستلزم العطف عليه كما قيل منه ايات محكمات والباقي متشابهات واما ان القسامين بالذات لانهما متشابهان
ورجاءات الظهور وانما علم ان المراد من الاقسام في قوله واقسام النظم المعنى التقسيمات واول حقيقة الاقسام وليس للقران قسم شتميل على اقسامه
والمتشرك والمادى قسم آخر شتميل على الظاهر والنقص والمفرد والحكم وما يليها بقا قسم آخر شتميل على الحقيقة والمجاز والصريح والكناية بل جميع القران
ينقسم الى اقسام خمسة والمادى بالمتشرك والمادى بالمتشرك والمادى بالمتشرك والمادى بالمتشرك والمادى بالمتشرك والمادى بالمتشرك والمادى بالمتشرك
بجملة قسم جميعها الى شديدة وجوه متجوزة اخرى ثم الى مستعارة ومشتقة ثم الى مطبقة ومشتقة على ما عرف مما جزم يجوز ان يكون لفظ واحد خاصا فكلما
وحقيقة ولا يجوز ان يكون خاصا عاما وظاهرا وخفيا وحقيقة ومجازا بالنسبة الى حكم واحد فقول الاول في وجوه النظم صيغة ولغة وهي رتبة وجهه شي
طريقه ايتال وجه هذه الامراض لطريقه والمراد من الوجوه الاقسام وقدم النظم لان المقصود في اللفظ الموضوع للمعنى مقدم على تعرف في المعنى لطريقه فقدم
وفدا ولان قد مر المفرد على الكسبة ان المعنى حقيقة ولغة قبل كل لفظ معني لغوي وهذه اللفظة مضافة تركيبية ومعنى صيغة وهو ما يتبع من اللفظة اي حركاته

وسكانته وترتيب حروفه لان الصيغة اسم من الصوغ الذي يدل على التصرف في الوجود في المادة فالمفهوم من حروف ضرب يستعمل الالف الساكنة
في محل قابل له ومن بيته وتوقع ذلك الفصل في الزمان الماضي وتوحد المسد اليه وتذكره وغير ذلك ولهذا يختلف كل معنى باختلاف ما يدل عليه
ويضرب الااان في بعض الالفاظ فيختص البيته باوة فلا تمل على المعنى في غير تلك المادة كما في رجل مثلاً فان المفهوم من حروفه ذكر من بني آدم باوة
حرف الصعر ومن بيته كونه كبيراً غير مصغروا واحد غير جمع وغير ذلك ولا تمل هذه البيته في اسد وغيره على شئ وفي بعضها كما يميل على معنى واحد وهي حروف
هم فيما نحن فيه دلالة الالف والسين في اواخر لالة حروف الاسد مثلاً على السبيل المعروف ودلالة بيته على توحيده وكونه كبيراً وغير ذلك ولا يخرج
الخاص عن اخصوص بالتعريف مثل هذه العوارض فافهم وفي العام دلالة حروف اسد على ذلك ودلالة بيته على كبره وعمومه وفي المشترك دلالة حروف
الفراد على اخصيص او الظاهر ودلالة البيته على التوحيد ولكن الظاهر انها بمعنى واحد والمقصود تيسير اللفظ باعتبار معناه وتفسير الالف لا باعتبار شكلها
والسابع فان المشايخ رحمهم الله قل ما يلتفتون الى مثل هذه التكلفات التي لا يلبس بهذا القول انما هو في كل لفظ واحد لانه في كل لفظ في اللغة
وان كان مستنكر في اصطلاح اهل المنطق لانها لاحاطة الافراد والتعريف الحقيقية لا للافراد ولهذا كان من شرط السداد ان يستقيم على كل فرد من افراد
المحدود ولوجود الحقيقة فيه فانك اذا قلت الانسان حيوان ناطق يصدرق هذا السداد على كل فرد من افراد الانسان فاذا قلت الانسان كل حيوان
ناطق لا يستقيم اطلاقه على زيد مثلاً فانه ليس كل حيوان ناطق الا ان استأنج لم يلتفتوا الى اصطلاحاتهم في سداد وذكروا تعريفات في تصانيفهم
يوقف بها على المراد ومعنى اللفظ كما هو اللائق بالفتنة تركا منهم للتكلف واحراز عما لا يعينهم محمول منها هم وبنها هم قوله كل لفظ عام متناول
الالفاظ الموضوعه للمعاني وغيره بالفتنة وضع معنى خرج غير الموضوعات وحصل الاحتراز عن المشترك ايضا لانه موضوع بينين او اكثر ايضا
وبقوله معلوم خرج المعنى فانه وضع المعنى ولكنه غير معلوم للسامع وبقوله على الاخر اخرج العام فانه وضع المعنى واحد معلوم شامل لما هو او اذ لم
من قوله على الافراد كون اللفظ متناولاً للمعنى واحداً من حيث انه واحد مع قطع النظر عن ان يكون له في استخارج افراد ولم يكن ولا حاجة
الى الاحتراز عن المعنى في الحقيقة لان هذا تقسيم بالنظر الى اصل الوضع والاحمال في الكلام ليس باصل الوضع بل بالنوازل فالجمل في اصل وضع
لا يخرج عن هذه الاقسام ولكنه احتراز عنه نظر الى الظاهر قوله وكل اسم انما ذكر الاسم بهنا دون اللفظ لان ما يدل على الشخص المعين وهو المراد
من المسامع المعلوم لا يكون الاسماء بخلاف القسم الاول لان الدلالة على المعنى يحصل بالافعال بحروف ايضا وقوله على الافراد ههنا احتراز عن
المشترك بين الشخصات لانه بالنسبة الى كل واحد اسم وضع ليس معلوم لكن لا على الافراد فتم المراد بالمعنى في قوله وضع المعنى ان كان مدلول اللفظ غير
في التعريف الشخصات ايضا لانها معاني الالفاظ الموضوعه لها فيكون استحداثها بينا والخصوص اخصيص النوع والعين ويكون افرادها خصوصاً
بالذكر لقوة المناصرة بينه وبين غيره او لا يشرك في مفهومه اصطلاحاً بخلاف غيره من النوع اخصيص بهذا التخصيص اولى العلم بالذكر في قوله تعالى
يسر الله الذين آمنوا منهم والذين اوتوا العلم درجات بعد دخولهم في قوله الذين آمنوا المتفاوتات القوي بينهم وبين عامة المؤمنين في الدرجة
والشرف والتخصيص جبريل وميكائيل بالذكر في قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكائيل بعد دخولهم في عموم الملائكة لقوة تميز
وشرافهم عند الله عز وجل وان كان المراد منه ما هو العلم والجمل فيكون هذا تعريفاً لتسمية اخصاص لا اعتباراً بهي وأحققة التعريف اخصاص من حيث هو
وتفسيره الشامل للتسمين اذ ذكره ابو البشير اخصاصاً متيناً وفرداً كالرجل والمرأة والفرس من شئ يدل كل قسم سجدة على لفظه هو الاشارة الى ان اخصاص
بسمي في المعاني التسميات جميعاً بخلاف العموم فانه لا يجري الا في التسميات ولهذا ذكرته في المشترك هو ما اشترك فيه معاني او اساسي ليكون اشارة
ان لا يشترط ان يجري في التسمين كاختصاص بخلاف العموم ويجوز ايضا ان يكون اكل تعريف واحد الا ان معناها في اخصاص اخصاص كل لفظ وضع المعنى

او لم يسم على الاثر او الالاء ليط في العبارة الفرض هو الاثر من العام وعن المشترك بين الشخصيات جميعا فان قوله عن الاثر او الالاء
الى كل لفظ احراز من شيء آخر ولو لم يسط في العبارة لم يحصل هذا الفرض من قوله والعام وهو كل لفظ يقتضيه جها من المسمايات والمراد باللفظ
هو الموضوع بقرينة مورد التقسيم وهو عام كما قلنا فبقوله ينتظم اي شغل حصل للاثر من المشترك فانه لا يشمل اثنين بل كل واحد على
السواء بقوله جها احراز عن اثنين كما ناليت بعامته بل هي شل سائر اسماء الاعداد في اخصوص وعن اشتراط الاستغراق فانه عند اكثر
مشايخ ويار ليس بشرط للعموم وعند مشايخ العراق واكثر اصحاب الشافعية وغيرهم من اهل الحديث هو شرط واحد العام عندهم هو اللفظ المستغرق
بجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد فلا استغراق هو الشرط عندهم والاجتماع عندنا ونظير فائدة الاختلاف في العام الذي حصل منه البعض
لا يجوز التسكع بعمومه لانه لم يبين ما ما وعندهما يجوز لبقاء العموم باعتبار تباين السبعية وبقوله من المسمايات احراز عن المعاني فان العموم لا يجوز
في المعاني عند المتأخرين من مشايخنا وقد عرف تحقيقه في الكشف ولا يقال احد المذكور ليس بجاهل لان النكرة المنفية ونحوها عامة
كما نص عليه في كتابه الكتب ولم يبينها ولها هذا السداد في ليست بلفظ موضوع لا انتظام جمع من المسمايات بل عمومها ضروري كما عرف لاننا نقول
احراز وبيان اجتماع وعمومها مجازي لصديق هذا الجواز عليه فان ربطا في قوله ما رايت رجلا اريد به غير ما وضع له العلاقة بين
الحسين او الرجل وضع للفرق واريده غير موضوعه وهو العموم ههنا بقرينة التمسك كما اريد بالاسم الشجاع في قوله رايت اسدا يرمي بقرينة
الرسالة العلاقة بينهما وقد نص على مجازية في شرح اصول الفقه لانه احراز واجب اذا كان كذلك لا يمنع عدم دخولها في احد صحبة على ان
ان سلب ان عمومها حقيقة كما لا يقدح في ذلك صحة اسما ايضا لان اسما المذكور لبيان العام صيغة واحدة بدلالة مورد التقسيم المطلق العام
وهو النكرة المنفية لم يثبت بالاعتقادية بالضرورة واحراز المذكور جامع مانع للامام الصبي فيكون صحيحا ولو لم يشترط الوضع في اللفظ
بان اجري على اطلاقه ولم يلتفت الى مورد التقسيم لكان احرازنا دلالا لها في لفظ يقتضيه جها من المسمايات بمعنى فبين بما ذكرنا ان
احراز جامع كما هو ان وقوله افظا او منتهى تفسيره للانتظام لا تقسيم للحرف فانه قد تمم بقوله ينتظم جها من المسمايات والتفسير وان كان يقتضيه
سبق الابهام واحراز ما يجتز فيه عنه لكنه اذا لم يجب خلافا في حصول المقصود لا ينافيه وشك كثير في كلام السلف والامراء من الانتظام
اقتضا ان يدل صيغة على الشمول كصريح مجموع شل زيد ون ورجال ومن الانتظام بمعنى ان يكون الشمول باعتبار المنتهى ومن
الصيغة كمن وما والقوم والرهط ونحوها فانها عامة من حيث المنتهى لتناولها جميعا من المسمايات وان كانت حينها صيغ اخصوص
قوله وحكمه اي حكم العام وهو الاثر الثابت به انه لا يجب الحكم اي ثبوت فيما يتناول قطعا وبقينا متميز اي على وجه القطع ارادة انه
وارادة التخصيص عنه وثبت في ذاته من غير شك واليقين العلم وزوال الشك فعيل من يقن الامر يقينا لازم ومثل ذلك شمس الشيخ
رحمة الله بين حكم العام قصد او اشار الى حكم اخص قوله كاشخاص رومالاختصار والاختلاف بين الجمهور ان موجب اخص قطعه واختلاف
في موجب العام الذي لم يخص منه شيء فعند الجمهور من الفقهاء والمحققين من ارباب العلوم موجبه ليس بقطعه وهو ذهب الشافعية
واليه ذهب الشيخ ابو منصور المازني وجمافة من مشايخنا رحمهم الله وعامة مشايخنا العراقيين كابي الحسن الكرخي وابي بكر
اجصاص وغيرهما موجبه قطعه كوجب اخص واما فيهم في ذلك القاسم الامام ابو زيد ومات المتأخرين منهم الشيخ المصنف رحمه الله
وغيره الاختلاف في نظر وجوب اعتقاد العموم وتخصيصه بالقيام من خبر الواحد ابدا فعند الفريق الاول لا يجب ان يعتقد العموم فيه و
يجوز تخصيصه بها وعند الفريق الثاني يجب الاحتقاد ولا يجوز تمسك من قال بانه ليس بقطعه بان اليقين والقطع لا يثبت مع الاحتمال

في كتاب التبيين

لانه عبارة من قطع الاحتمال ثم احتمال ارادة المخصوص في العام فاقبح لانه لا يرد الا فيما احتمله الا ان ثبت بالدليل انه غير ممكن للتخصيص
 كقولنا تعالى ان الله بكل شئ عليم بعد ما في السهولة وما في الارض واذا كان الاحتمال ثابتا في نفسه لا يمكن القول بنبوءات موجبة قطعا
 كالنبياس ونحو الواحد وبما يختلف في احوال فان احتمال ارادة المجاز قاييم فيه وثبتت موجبة قطعا مع ذلك عند الشافعي رحمه الله
 لان احتمال المجاز ثابت في العموم ايضا مع احتمال التخصيص فكان الاحتمال فيه اكثر واتوحي فيجوز ان يؤثر في رفع القطع واليقين حقيقة
 الفرق ان احتمال التخصيص لا يخرج العام عن حقيقة لان العموم باق بعد التخصيص الى الثالث عند من لم يشترط الاستزاق كما عرفت
 فكان احتمال ارادة التخصيص بمنزلة ارادة منعه من هذه الصيغة فيجوز ان يؤثر في رفع اليقين لانه ليس على خلاف الاصل كما اشتهر
 اذا ترجح بعض وجوهه بالدليل ظاهر كان احتمال ارادة التخصيص في رفع اليقين قايما احتمال ارادة المجاز فيجرحه من حقيقة وقوله
 وكان على خلاف الاصل فلا يمتنع من غير دليل ونحوه من قال بان موجب قطعه بان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى عند اطلاقه
 لا يرد ذلك اللفظ مستقيم الدليل على خلافه ثم صيغة العموم موقوفة له وحقيقة فيه فكان معنى العموم ثابتا بها قطعا متى يقوم
 الدليل على خلافه كما في احوال فان ساء ثابت به قطعا كونه موقوفة له متى يقوم الدليل على صفة الى المجاز قايما الاحتمال
 الذي ذكره انهم فلا يصح به اصلا لانه ارادة في باطن المكلف وبجانبه من الوجود في وسعنا الوقوف عليها من غير دليل فقبل
 ظهوره يكون موجبة ثابتا قطعا بمنزلة احوال فان ارادة المجاز لما كانت غلبا لا يمكن الوقوف عليها من غير دليل كان موجب
 ثابتا قطعا قبل ظهور الدليل بغيره ان در دو صيغة العموم على ارادة المخصوص من غير قرينة يدل عليه يؤيده التلبس على السامع و
 يؤيده الى تكلف الحال تعالى الله عن ذلك فلا يجوز ود العام على ارادة المخصوص ولا ورواها من احوال المجاز من غيب
 ذكره دليل يفهم السامع مراد الخطاب قوله الا اذا سمعته من مسموع او مجهول اختلف في العام المخصوص منه فيقبل ما يتبع حجة اصلا
 سواء كان المخصوص معلوما كما قال الشارع شيئا اقولوا المشركين ولا تقبلوا الا لزمته وتخصيص المتسامع بقوله تعالى وان احد
 منكم اتى بنبأ مما لا يحسن فاوله واوله فاقبلوا المشركين حيث وجدتموه من جهل او جهل لا يفسد الربوا من انواع البيع في قوله غرضه حل البيع وحرم الربوا
 ان كان المخصوص معلوما يتبع العام في الباطن موجبا قطعا كما كان وان كان مجهولا رتبط دليل المخصوص ويتبع العام في الكل
 موجبا قطعا وعندنا يتبع العام حجة بعد التخصيص وان كان المخصوص معلوما او مجهولا الا انه لا يتبع قطعا بل يتبعه ظاهرا كالتباس
 ونحو الواحد كما اشار اليه الشيخ بقوله الا اذا سمعته من مسموع او مجهول اي مخصص معلوم المراد او مجهول المراد كايه الربوا
 في البيع فحينئذ الربوا الذي هو مجهول كونه مجهولا من البيع واية الربوا كصلح مثالا للمخصوص المعلوم بعد البيان كما يصح شيئا للمخصص
 المجهول قبله فامد لم يذكر الشيخ مثال المخصوص المعلوم فيمنع اي مخصص المخصوص من يوجب اي ثبتت العام المخصوص منه الحكم في
 الباطن او في الكل على وجهه اي على حال ان يظهر المخصوص من التخصيص في العام بسبب تعليل المخصوص اي الدليل المخصص ان كان معلوم
 المراد والمطلوب هو المجهول او بسبب تعليل الدليل المخصص ان كان مجهول المراد والمفسر هو الشارع وبذلك قيل اضافة المصدر الى المفعول و
 بيان ان دليل المخصوص يشبه الاستثنا وكلمة من حيث انه مبين ان المخصص لم يدخل تحت الجملة كالاستثنا واما بشرط اقرار العام
 كما شرط اقران الاستثنا بالاستثنا منه ويشبه النسخ بصيغة من حيث انه كلام متقل بغيره كدليل النسخ لو لم يكن لبيده العام
 يفهم من المراد فاذا كان معلوما كان محتملا للتعليل وان كان الاستثنا ودليل النسخ لا يقبل ان يتعلل لان المانع من التعليل في الاستثنا

عدم استقلاله بنفسه في التامع علومه من معنى العارضة اذ لو اطلق سائر القياس من رضا النفس وبطلانه فاذا كان دليل مخصوص مستقلا بنفسه انما يخص
لم يدخل تحت اجماله لم يرد المانع من التعليل فيتم التعليل في الاصل في النصوص هو التعليل وعلى تقدير التعليل يصير قدر ما تناوله العلمة مخصوصا
سما في ذلك في العوم وهو لا يرد بقوله على تجوز ان يظهر بخصوص فيه تبليغه وذلك لا يقدر مجهول فاجب جهالة الباقي وجهالة التفسير سقوط
بما لا ينافي العام موجبا قطعاً فلا يطل به الاحتمال الشك ولكن خلت فيه شبهة بهذا الاحتمال الذي نشأ عن دليل ظاهر فاجب العلم وان العلم غير
الواحد والقياس اذا كان موجبا لا يحسم بسقوط دليل بخصوص فيبقى العام موجبا كما كان نظر الى شبهة النسخ وان لا يبقى العام موجبا فيكون اجماله
فيه نظر الى شبهة الاستثناء فلما تروى كل واحد منها بين الزوال البقاء لم يطل واحدا منها بالشك فيبقى العام موجبا ولكن تمكنت فيه شبهة جهالة
وبدل بخصوص فان احتمال حقوق تغيير بخصوص قديم وعلى تقدير سقوط التنبيه بتحقيق احتمال بخصوص في كل فرد من العام وكان العام قبل
سقوط التفسير بخصوص موجبا للحكم في جميع الافراد على احتمال ارادة بخصوص في كل فرد وكل فرد محتمل ان يكون بخصوص من العام وهو معنى
قوله بتغييره وبعد سقوط التنبيه بخصوص يصير بمنزلة الخصوص للمعروف فيبقى ظاهرا ايضا لاحتمال التعليل فتبين ان العام بعد التخصيص ليس بظاهرا
معلوما كان بخصوص ومجهولا فيجوز تخصيصه بخبر الوارد والقياس بعد الوقوف على المعنى كما ان الالزام لما يخص من عموم فصل اتصال الحق بهم
النسوان والصبيان العميان والمقعرون والزهني والرايون بعلة ان كفرهم غير مفضل الى اسباب كفر الالزام لزمته فخصوا من انهم
بالقياس كما في فصل الربوا لما صحح البيان بالخصوص في الاشياء الستة اصح بها غير باعلة لليل واجتسار الطعم وكنس وحض بالقياس قوله
والشرك احيى المشترك فيه لان المفردات مشتركة واللفظ مشترك فيه وهو ما اشترك احيى هو اللفظ الذي اشترك عليه معان او اسام لادب
لاشركه بحسب الوضع عرف ذلك بمورد التفسير فان هذا تقسيم اللفظ باعتبار دلالة على المعنى بنفسه من غير نظر الى ارادة المتكلم وذلك بالوضع
ومعنى الاشراك ان يكون كل واحد من مفردات اللفظ صالحا لان يكون هو المراد به احتمالا على السواء ثم العام قد دخل في هذه اللفظ فانه
اشترك فيه اسام فاحترز عنه بقوله لا على سبيل الانتظام يعني هذا الاشراك بطريق البديل بطريق اشمول وقوله معان او اسام بجمعية
اي جمع يوهم ان عدد الكلمات شرط في الاشراك كما هو شرط في العموم وليس كذلك بل الاشراك ثبت بين المعنيين او الاسمين كالقوله وهذا
قيل في هذه هو اللفظة الموضوعية مختلفة او اكثر وضما ولا من حيث هكذلك فاحترز بقوله بمختلفين عن الاسماء المفردة
وبقوله وصفا ولا عن المنقول وبقوله من حيث هكذلك عن مثل اشياء فانه قد تينا ولما هيأت المختلفة لكن لا من حيث انها مختلفة بل
من حيث انها مشتركة في معنى واحد واعلم ان ذكر كلمة او في التحديد ان كان يؤيد الى تقسيم احد فهو باطل لعدم حصول المقصود وهو التفرقة
وان كان يؤيد الى تقسيم المحدود لا الى تقسيم احد فهو جائز لعدم الاختلال في التعريف ثم ان تناول التقسيم لفظ من لفظ احد فهو تقسيم المحدود
والا فهو تقسيم احد كما لو قيل اجسم ما تتركب من جوهرين او اكثر يكون تقسيما للمحدود ولتناول التركيب اليها ولو قيل اجسم ما تتركب من جوهرين
او ماله بعدا وثلاثة يكون تقسيما للمحدود وخولها تحت لفظ من لفظ احد فيفسد فقوله معان او اسام من قيل تقسيم المحدود ولا من تقسيم احد
لخولها تحت قوله ما اشترك كما ان قوله لفظ او معنى تقسيم للمحدود ولخولها تحت قوله يتنظم ويكون ايضا ان يعبر عنها بلفظ واحد بان يقال هو
ما اشترك فيه مفردات مختلفة لا على سبيل الانتظام وليس هذا تعريف الشئ بنفسه ايضا فان المراد بقوله ما اشترك الاشراك الاصل للمعنى ومن
قوله ما اشترك الاشراك اللغوي ثم ان كان المراد من المعاني مفردات الالفاظ فالمراد من الاسماء الالفاظ الدالة عليها فيمكن ان يجعل لفظ العيين مثلا
مثلا لا اشراك الاسامي ان جعل هو مفردا بازا لفظ الشمس والينبوع والذهب غير بازا لفظ الاشراك المعاني ان جعل هو مفردا بازا مفردات

المراد من المعاني

هذه الاضافات انقل عن الامام العلامة شمس الدين الكوردي رحمه الله وان كان المراد منها المعاني النفسية كالعلم والعدل فهو ظاهر المراد
من الاسامي المسماة اى الاعيان فكان نظير المشترك بين الاسامي لفظ العين لا اشتراك ما ذكرنا فيه والمولى لا اشتراك المتفق والمتفق
وغيبهما فيه واقررا الاشتراك احيى من الطرفين ونظير المشترك بين المعاني الاغناء والاطهار والستر والنيل للمعنى واعطى البع لانه
ملك الجميع بمقابلة الشمس وازالة ملك الشمس بمقابلة المبيع وانظر بان من البينونة بمعنى الفصل فظهر وبعد واعلم ان الاشتراك خلاف الاتصال
لو دار اللفظ بين الاشتراك وعدمه كان الاغلب على الظن عدمه لانه يحل بالفهم في حق السامع لستروا العينين بين مضمونه وقد يتعد عليه
الاشتراك لبيبة الكلام والاستنكاى من السؤل فيجوز على غير المراد فيقع في سبيل ربما يظن المنكر ان السامع ينيبه للقرنية الذاتية على المراد ان
السامع لم ينيبه لها فيقتصر لكن قال بعده اعطانا عنا واراوه خبرا او شيئا اخر من الاعيان فاعطاه وبقا اذ يقتصر السامع به فلهذا يقتضيه
استنكاع ونحوه كما ذهب اليه قوم ولكن وقوله لا ابي ذلك لانه يقتضيه اقتضاء المرجو حجة وهو المراد بكونه غير اصل وسيب قومه ما غفله من الواضع
ان كانت اللغات اصطلاحية كما ذهب اليها ابو حاشم واتباعه بان نسي وصفه الاول وقدر اشتراكه في قوم فوضعه ثانيا لمعنى آخر واشتهر في
اخرين ثم تراعى الكل بالوضعين والاختلاف الوضعيين بان وصفه وانسح المعنى واشتهر فوضعه آخر بمعنى آخر فتم اشتراك كلاهما بين الاقوام والقصود
الى ان تعريف الشيء لغيره محيل غير مفصل فهو قد يكون مقصودا في بعض الاحوال كالتمثيل في عاتية الاحوال ان كانت توقيفية كما ذهب
اليها لشرعي وابن فورك فلا يتأهل كما في انزال المتشابه فيلزم ما ذكرنا ان لا يدل المشترك على كلا الطرفين بالوضع وان لا يجوز ازاوتها
ايضا لانه لا يحقق مقصود الواضع فانه يوضعه بالفرق من افراد مضمونه فلفظ لا يحصل الا بتلا ولا التعريف الاجمالي ايضا لانه يصير معلوما
من كل وجه فثبت انه لا عموم تقوله وحكمه التوقف فيه بشرط التامل يعنى يتوقف فيه من غير اعتقاد وحكم معلوم سوى ان المراد به حق حتى يقوم
وليس الترجيح لان الاشتراك يبنى على المساواة وقد ثبت ان لا عموم للمشترك فكان الثابت به احد مضمونه فيعين هذا السامع من غير ترجيح
لاحد على الباقي فيجب التوقف ولكن بشرط ان لا يتعد عن طلب المراد لان ادراك المراد في حق التامل في الحقيقة او طلب ليل اخر يعرف به
المراد بالوقوف على المراد بغيره اى لا يتعد عن التامل على التساوى فيجب الاشتغال بالطلب ليزول الخفاء ولما تامل لما دار حتم لست في لفظ الاشتراك
بين محض الطرفين لوجود اصل هذا التركيب الا على الوجه يقال قرأت الشيء قرانا اى جميته ونصحت بعضه الى بعض ويقال قرأت هذه النافذة مسلة
قطر اقرأت جنيا اى لم تفهم حرمها على ولد وعلى الانتمثال ايضا يقال قرأت النجم اذا تمثل بصفته لا تمثل في الدم فان الدم هو المجتمع في ارجاءه
حقيقة الاشتغال في تحقيق ان الطاهر اصل وكهين عارض والاشتغال يتحقق من الاصل الى العارض فكان بذا الاسم اولى بالتحقيق فبالمراد في قوله
في قوله تعالى ثلثة قروا احيى دون الاطهار فاستدلوا ايضا بالاثرو وهو باروى عن النبي صلى الله عليه وسلم او عن بعض الصحابة طلاق ابي
ثنيان وعدم تماحيضتان على ان المراد منها احيى لانه لما صح فيه بلفظ احيى واثرو الرق في تحقيق ما ثبت في حق احمد ومن التبديل علم ان الثبات
في حق احماد احيى دون الاطهار قوله والماول وبما ترجع من المشترك بعضه بنحوها الى اى قيد بقوله من المشترك وانما لاراي
وبها ليسا لارمين فان الخلف والاشكال والاهل اذا دللوا على عدمه بدليل في شبهة كبر الواحد والقياس لسمى ما ولا ايضا كذا في الميزان والتقويم
واصول الصمد لارلام وغيره وكذا الظاهر والنص في حمل على بعض احتمالاته صداما ولا بلا خلاف فثبت ان الترجيح من المشترك وبالرأي السليم
فيحل المشترك على المشترك اللغوي وهو ما في خفاء واحتمال الاشتراك المعاني فيه وغالب الراي على غالب الظن فيدخل فيه جميع اقسام المسائل
ويكون تقدير الكلام الماول ترجيح ما في خفاء او ما في خفاء هو بدليل على ما استتر به عن المفسر فان الدليل المرجح اذا كان قطعا كان ذلك تفصلا

التاويل في حركاتها وادبها اعتبارا لاحتلال بعضها دليل بصحة الغلب على الظن من سائر ما دل عليه اللفظ ويقتضي انما قديره بالمستشعر كما لا يلزم
 به وبالما دل بهنا جميع اقسامه بل اذ به نوافسه وهو الما دل من المستشعر بمعنى هذا الما دل وهو المستشعر الذي ترجع بعض وجوبه بفالس لظن
 من اقسام الصيغة دون غيره وذلك لان صيغة المستشعر يدل بالوضع قبل التاويل على حرفه وما تها وبعيد التاويل لم يتبين تلك الدلالة فان القر
 بعد التاويل وحمله على محض الال عليه بالوضع كما كان يدل عليه قبله فكان من اقسام الصيغة واللفظ بخلاف سائر اقسام الما دل فانها قبل التاويل
 تدل على معان بالوضع وبعيد التاويل تتغير تلك الدلالة فلا يكون من اقسام الصيغة والدلالة الا ترى ان قوله عليه الصلوة والسلام المستحاضة متوضعا
 لكل صلوة يدل بالوضع على وجوب التوضيح لكل صلوة وبالتاويل وحمل على الوقت تغير تلك الدلالة وقوله عليه السلام بالصلوة الا بقا تنه الكتاب
 يدل بالوضع على نفي اجزاء الصلوة وحمل على نفي الفضيلة لم يتبين تلك الدلالة فلذلك قدير بقوله من المستشعر وفيه ضعف سبب فيه ثم قيل انما دخل الما دل
 في اقسام النظر صيغة ولنة مع ان المراقبين فيه بالراي والاجتهاد لان الحكم بعد التاويل يفيد الى الصيغة لان اضافة الحكم الى الدليل لا يقد
 اولى لها قالوا الحكم في الموضوع عليه مضان الى النص الى العلة لانه اقوى منها كما ان كان في غير محل النص ايضا في العلة بخلاف المقدر لان التفسير
 الملاحق به يشترك في القوة فيجوز اضافة الحكم الى المفسر قالوا وهذا كما حمل اذ احق البين بنجر الواحد يكون ذلك ثابتا قطعيا وان كان خبر الواحد لا يوجب
 الحكم قطعيا لانه بعد البيان ايضا فالحكم الى المفسر كونه اقوى لا الى خبر الواحد الا ترى ان قوله عليه السلام اذ قلت هذا وعلقت هذا فقد ثبتت صلتك
 لما تحقق بيننا لقوله تعالى ولتقرا الصلوة ثبتت فرضية العقدة الاخيرة لما ذكرنا ولكنه مع هذا التوضيح يشكك لان هذا القسم في بيان لالة اللفظ
 بنفسه على المحض بالوضع من غير نظر الى امر اخر وانما انفصل في القسم من اقسام الاخر لان في تلك الاقسام الضم الى دالة الصيغة بمعنى اخر انفصل به
 كل قسم من غيره واذا كان كذلك الاستيعام بمحل الما دل من هذا القسم وان كان الحكم بعد التاويل مضانا الى الصيغة لان دالة الصيغة بواسطة
 استعمال التاويل اليها لا يجوز بالصيغة كما لا يستقيم جعل الظاهر والنص الحقيقي والمجاز من هذا القسم وان كان الحكم ثابتا بالنظر لانها معنى اخر اليها
 وهو التركيب والاستعمال في موضوعه او غيره موضوعه واما قوامه حمل اذ احق البين بنجر الواحد يكون الثابت به قطعيا فليس كذلك لما ذكر في غير
 ان الحمل اذ احق البين بنجر الواحد فهو اول ولا ذكر فيه في موضع اخر ان الال اشكال بدليل فيه شبهة بنجر الواحد والقياس لا يسمى مفسرا ولكن يسمى
 بالاول وان الكشف التام لا يحصل بالبيان الظني فلا تثبت به الفرضية لانه لا تثبت الا بما هو قطع الدلالة والثبوت فلا تثبت الفرضية بنجر الواحد لان
 قطع الدلالة في نفسه لا باعام مخصوص منه وان كانت قطع الثبوت واما فرق بين معرفة المراد من المستشعر بالراي الذي هو ظني وبين معرفة المراد من
 المحل بنجر الواحد الذي هو ظني والامتناع لهما بالعقدة الاخيرة فغالب لاننا لا نثبت الفرضية قطعية بل هي واجبة ولكن الواجب نوعا فاجب في قوة
 الفرض في العمل كالوتر عند الرمي فحينئذ لا يمتنع تذكره صحة الفرض كذكر الشاهد وواجب وان الفرض في العمل فوق السنة كتحديد الفاتحة حتى يوجب
 سجودا وسجودا ولكن لا نفس الصلوة فالقاعدة الاخيرة القسم الاول فلذلك سيناه فرضا فاما ان يحسب اعتقاد فرضية ما يحسب كيف جاهد باللاتر
 ان الما دل الاصح وان كان كغيره بانكارها ففرضية ما لم يفرق بين عاين وحتى لا نعلمها بالانكار ربوا النقاد من مع حقوق البيان بآية الربا في الآية
 الستة ولم يفرق من انكر تعدد فرضية اسج بالربا من حقوق خبر الغيرة بها بالجل الكتاب وهو قوله تعالى فاسمعي ابراهيم وكيف ثبت الحكم قطعيا مثل هذا
 البيان ومنه ثبوتها بآية ثبوتها في الجملة لم يتبين لي وجها كما في هذه القسم وهو انهم باحقيقته قوله وحكم وجوب العمل به على احتمال انطوائه على حكم الما دل
 وجوب العمل به كوجوب الظاهر للنص لكن يمتنع احتمال السوء والغلط كما يجب بنجر الواحد والقياس كذلك لان التاويل ان ثبت بالراي فلا خطا في
 اصنافه اعني في قوله او الما دل بنجر واحد فليس ثبوت بنجر الواحد لانه ليس ثبوت بنجر الواحد لانه ليس ثبوت بنجر الواحد لانه ليس ثبوت بنجر الواحد لانه ليس ثبوت بنجر الواحد

كتاب التحقيق شرح

لا قطعاً قوله واقسم الثاني في وجوب البيان بذلك المنظر فالقسم الذي بياضه كان في تقسيم المنظر نفسه بسبب توجه المعنى وتكثفه وهذا القسم في الحقيقة
بعد التركيب بسبب ظهور المعنى للسان وتفاوت درجاته لان المراد من البيان هو اظهار التشكل المعنى للسان وذلك انما يكون بعد التركيب وقبل قوله
بذلك المنظر إشارة الى انما هو من العام دون المشترك لان الايمان لا يحصل في المشترك ولا يميز المراد به للسان واليد شريطة ان يمتنع عن صفات الشيخ الامام
فخر الاسلام رحمه الله لكن الاشارة المتبادلة لهذا القسم لو جعلت من اقسام البيان كما ينبغي يكون اسم الاشارة راجعاً الى المعنى قوله الظاهر كذا
المراد من الظاهر المصطلح ومن قوله لا يظهر الظهور اللغوي وهو النوع والاشياء فلا يكون هذا التعريف انشئ بنفسه وهو المراد منه يعني للسان بنفسه
اسمى لهما اذا كان من قبل اللسان اقترن به من معنى وانما المشكل انما لما فان ظهر المراد منها توقف على ما ذكره السماع وقيل هو ما دل على معنى باو ينع
الاصطلاح والعرفي وقيل غيرهما لا مرجحاً وقيل هو ما لا يقتضي افادة معناه الى غيره قوله النفس هو كذا ذكر اكثر من قصده شرح هذا الكتاب ان
قصده المتكلم اذا اقترن بالظاهر مما لا يشترط ان الظاهر ان لا يكون متناه مقصود بالسوق اصلاً فقامت به وبين النفس قالوا الموقبل ايت فلاناً صريحاً
القوم كالتقريب في القوم ظاهر في القوم لكونه مقصوداً بالحق وقيل انما هو جاد في القوم كان نصاً في القوم لكونه مقصوداً بالسوق وهذا لان الكلام
اذ سبق لمقصود كان في زيادة ظهوره بالانتماء الى السبق له لئلا كانت عبارة انفس احسن على اشارة قالوا واليه اشار المصنف رحمه الله وقوله
يمنع في المتكلم بقوله سيق الكلام لاجله قلت هذا الكلام حسن ولكنه مخالف لما في الكتب فان شمس الاثمة السخنة ذكر في قوله
الفقه الظاهر يعرف المراد منه بنفس السماع من غير ما مل مثله قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي وقوله بل ذكره واسأل الله
البيع وعزم الرب او قوله تعالى فاقطعوا ايديهما فهذا هو قوله على المراد منه لسان الحقيقة وهكذا ذكر القاضي في الامام
ابوزيد في التقويم وصدر الاسلام ابو السير في اصول الفقه والسيد الامام ابو القاسم السمرقندي وغيرهم ثبت ان عدم
السوق في الظاهر ليس بشرط بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان سوقاً او لم يكن الا ترى كيف يمتنع شمس الاثمة وغيره من ايراد
الظواهر بين اكان سوقاً وغير سوق وان احد من الاصوليين لم يذكر في هذا الظاهر هذا الشرط ولو كان من منظور اليه
لما عقل عنه الكل وليس ازوياد وضوح النص على الظاهر بجملة السوق كما طعنوا ان ليس بين قوله تعالى وانكحوا الاياكم
مشكم مع كونه سوقاً في الطلاق النكاح وبين قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء مع كونه غير سوق في فرق في فهم المعنى
اللسان وان كان يجوز ان ثبت لاحدهما بالسوق قوة تصلح للترجيح عند التعارض كما يخبر بين المتساويين في الظهور بخبر
ان ثبت لاحدهما مرة على الاثر بالاشهر او القوت او غيرهما من المعاني بل ازوياد بان يمتنع معني لم يفهم من الظاهر في
نطقية تنظم اليه سبباً قاتل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كبيان العدد في الآية المذكورة لم يفهم بدون اقتراح الشئ وثلاث ارباع بها و
ما قال شمس الاثمة رحمه الله في اصول الفقه واما النص فمايزاد بهما بقرينة يميز باللفظ من المتكلم ليس في الاثر ما يوجب لك ظاهراً بدون تلك
القرينة واليه اشار القاضي الامام ابو زيد وصدر الاسلام ابو السير وغيرهما واما قوله بمنع في المتكلم فمعناه ان المعنى الذي به ازوياد النص فهو ما على
الظاهر ليس له معنى في الكلام يدل عليه من قبل يفهم بالقرينة التي اقترنت بالكلام انه هو النص المتكلم من السوق وكذا يعني قوله لا يمتنع الكلام
لاجله انه عرف بعد اقتراح قرينة قوله متنى وثلاث ارباع وقوله فان غنم الاثمة لولا انما هو باللفظ من المتكلم ليس في السوق وكذا يعني قوله لا يمتنع الكلام
الكلام وهو ما حيث فهم منه ان الاباحة مقيدة على هذه العدة وليس بمطلقة فاما ان يكون مجزئ السوق معناه في صيغة الكلام نصاً
من غير قرينة نطقية فلا يدل عليه ما قال شمس الاثمة رحمه الله الكلام يكون نصاً باعتبار القرينة التي كان السياق لاجلها قوله تعالى

فانكحوا ما طاب لكم من النساء في طهر منكم في استطيعه من النساء نص في بيان العدد لان سياق الآية لذلك ليس قوله تعالى عني
وثلاث وربع واثم له تعالى فانكحوا ما طاب لكم الى ما قبل لكم من النساء لان منهن ما حرم كاللاني في آية التحريم وقيل له في الآية الصفة والاعطى
من العطاء يحرم من محرمي غير العطاء ومنه قوله تعالى او ما ملكتم ايما كنتم ثلث وربع معدولة عن اعداد مكررة وانما سمت العرف لما
فيها من العدلين عدلها من صيغتها وعلما من تكرارها وحسن النصب على الحال ما طاب تغديره فانكحوا الطيبات لكم من روات هذا
العدد وثنتين ثمنين ثلاثا وثلاثا واربعا اربعة كذا ذكر في الكشاف وقيل ما طاب اي ما ادرى من تابت الشريعة اذ ادرى والوجه
هو الاول لان على الوجه الثاني يلزم ان لا يجوز النكاح الصغيرة لانها لم تدرى فان قيل لعد الذي طاب للنكاح فما يجب هو ان
يجب بين ثنتين او ثلاثا او اربع فما معنى التكرير في ثلثه وثلاث وربع قلنا الخطاب لما تانا ولما يجب وجب التكرير ليسيب كل نكح يرد
الجمع اذ ومن الذي طاب له كما يقال للجماعة اقتسموا هذا المال وهو الالف درهمين وثلثه ثلثه واربعة اربعة ولو افردت
لم يكن له معنى واما اعطى بالواو دون اولئك لانه لو هبت في هذا المثال فيقول اقتسموا هذا المال درهمين وثلثه ثلثه او اربعة اربعة
اقلت انه لا يجوز لهم ان يقتسموا الا احدا النوع هذه التسمية بان يكونوا اثنين في عدد ومنا ولا يكون لهم ان يجتمعوا فيها بان يعطوا
درهمين وثلثه واربعة فذلك فينا نحن فيه ذكر ما لو اولى علم ان يسوغ ان ياخذ كل واحد من التامنين ما اراد من
الاعداد المذكورة لان يكون لكل الاطلاق على عدد واحد منها وان اختيارا من عدد واحد منها قوله فانه ظاهر من الاطلاق
اسم في الآية نكاح ما يستطيعه من النساء لان اجتمع درجات الامر بالاكثر وفي اختيار لفظ الاطلاق اشارة الى ان الكل
في النكاح الخطر لان النكاح رقي وكونها حرة يناسب صيرورتها حرة ولا سيما كبرية بالتكرير الالهى كما قال الله تعالى ولقد
كرمنا نبي آدم وصيرورتهما وطول مدة مستغفشة لايلايم المستكره الما انج للضرورة على ما عرفت فاستأثر بلفظ الاطلاق اسما اذالة
هذه الحصة التي هي بمنزلة القيد للمسلمين عن المباشرة نص في بيان العدد ولانه النصير للثبات بين الكلام لاجله اى لاجل بيان
العدد وبديل قوله تعالى فان تقم ان لا تعدلوا فواحدة فازداد قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم وضوحا بقرينة حقوق العدد
به حيث فهم منه الاطلاق والعدد على ما اذالم يترك العدد وفيه فصار نصا قوله والمفسر هو انما وضوحا على وضوح النص
على وجه لا يتبع فيه احتمال التخصيص ان كان عاما والتاويل ان كان خاصا وفيه اشارة الى ان النص يحتمل التخصيص والتاويل
كالظاهر في المفسر بالاسبق في لفظ احتمال قريب ولا بعيد فانه مشتق من المفسر الذي هو انكشف بلا شبهة نحو قوله تعالى
فوجد الملكة كلم اجمعون فان قوله من اسمة فوجد الملكة ظاهرا في وجود جميع الملكة لكنه يحتمل التخصيص واردة البين كما
في قوله واذا قالت الملكة يا مريم اى جبريل عليه السلام فبقوله كلم انقطع ذلك الاحتمال فصار نصا لازما وضوحا
على الاول ولكنه يحتمل التاويل والتاويل على التفرق في قوله اجمعون انقطع ذلك الاحتمال فصار نصا لان انقطاع الاحتمال عن
اللفظ بالكلية قوله وكله اى حكم المفسر الايجاب اى اثبات الحكم قطعا من غير اختلاف فيه لاحد وقوله بلا احتمال تخصيص والتاويل
اشارة الى رجحانه على النص فقد ذكر في شرح التوقييم وحكم اعتقاد ما في النص وانه لا يحتمل التاويل فيكون اولى من
عنه المقابلة الا انه اسم المفسر يحتمل النسخ في نفس الامر وان كان هذا المثال لا يحتمل لانه من الاخبارات
والمفسر لا يحتمل النسخ في نفسه بل لفظه القاطم باللفظ لانه يودى حيث ذاب الكذب او الغلط

وذلك مستحيل على الله تعالى فاما اللفظ فيجوز فيه النسخ وان كان مناه محكما فانه يجوز ان لا يتعلق به جواز الصلوة وصحة القراءة على الخشب
وهو المراد من نسخ اللفظ وكذا المفسر يحتمل الاستثناء فان ابيس يستثنى من قوله تعالى فسجد الملكة لكن نسخ لم يذكره لان هذا الاحتمال
ينقطع بعد تمام الكلام اذا الاستثناء لا يصلح متراخيا فاما احتمال نسخ فباق لانه لا يثبت الاثر اخيا فاذا ازداد اى المفسر قوة واحكم المراد
به البناء يتعلق بالارادة وضمن الحكم معنى امتنع او اسن اى امتنع المعنى الذي اريد بالمفسر عن التبديل سمي محكما فظهر بما ذكره انه لا بد من كون
الكلام في غاية الوضوح في افادة معناه وكونه غير قابل للنسخ السمي محكما وهو قول عامة اصوليين من اصحابنا ومنهم من لم يشترط كونه قابل
للسنخ وقال به ما لا يحتمل الا وحجا واحدا وقيل هو ما في العقل بياينة وقيل هو النسخ وقيل هو ما يوقف عليه تفهم مراده وقيل هو ما لم
كل واحد من اهل اللسان حتى لم يخافوا فيه والمشا به على اخذ ما واد الصاح هو الاول لان ما خذ يدل على انه لا يقبل النسخ يقال بنا الحكم
اى ما من الانتقاص وحكمته انما اذا انتقضت بقضائها وتبديليها ثم انقطع احتمال النسخ قد يكون المعنى في ذاته بان لا يحتمل التبديل عقلا كالآثار
الدالة على وجود الصانع ومعناه وجدوث العالم والاخبارات ويسمى هذا محكما لعينه وقد يكون لا يقطع الوحي بوفاة النبي صلى الله
عليه وسلم ويسمى هذا محكما لغيره قوله وانما نيل التفات في سوجب هذه الاسامي عند التعارض حتى ترجح النص على الظاهر والمفسر عليها
والحكم على الكل لان النص لما كان اوضح بيان كان العمل به اولى ولان فيه جمعا بين الدليلين لا يمكن حمل الظاهر على معنى كونه انقض
من غير محسوس لاننا انما لم يقبل الاحتمال الذي في الظاهر لعدم دليل يعينه فلما تزايد ذلك الاحتمال بمعارضة النص وجب حمله عليه وكذا
في النص مع المفسر مع الحكم وفي تسمية القابل بهذه الاقسام تعارضا تسامح في العبارة لان من شرط حقيقة التعارض التساوي
المتعينين المتباينين في القوة ولم يوجد لما ذكره في الكتاب لكن لما قصور بصيرة التعارض من حيث النفي والاثبات سمي به مثال التعارض
بين الظاهر والنص تعارض قوله تعالى واطل لكم ما وراءكم وقوله عز وجل فانكم اما طاب لكم من النساء متنى وثلاث ورباع فان الاول
ظاهر عام في اباحة كل غير المحرمات فيقضي له ما وراءكم ما وراء الاربع والثاني نص يقتضي اقتضارا نحو اربعة الاربع كما ذكرنا
فنتعارضان فيما وراء الاربع فيترجم النص ويحمل الظاهر عليه ومثال التعارض بين النص والمفسر تعارض قوله عليه السلام المشيئة
تتوضا لكل صلوة وقوله عليه السلام المستباحة تتوضا لوقت كل صلوة فان الاول نص لكونه مسوقا في مفهومه ولكنه يحتمل التأويل
اذا اللام يستلزم للوقت والثاني لا يستلزم فيكون مفسر فيترجم ويحمل الاول عليه كذا قيل ومثاله من مسائل الفقه ما قال علماء وفاءكم
فبين ترميم امارة الى شهره متعة النكاح لان قوله تزوجت نص في النكاح ولكن احتمال المتعة فيه قائم وقوله الى شهره مفسر في المتعة ليس
فيه احتمال النكاح فان النكاح لا يحتمل التوقيت بحال فاذا اجتمع في الكلام ترجيح المفسر على النص عليه فكان متعة النكاح كما ذكر
شمس الأئمة ونظر تعارض المفسر والحكم تعارض قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم وقوله عز اسمه ولا تقبلوا لهم شهادة ابدافان
الاول مفسر قبول شهادة العدول لان الشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وهو لا يحتمل معنى آخر والثاني محكم لان التاميد للتصق
به والاول لعمومه لوجب قبول شهادة المحدود في القذف اذا تاب والثاني لوجوب ردة فترجم على المفسر كذا في بعض الشروح ولما قل
ان يقول لا نسلم كون الاول مفسرا لان المفسر لا يحتمل شيئا سوى مدلوله للنسخ وقوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم يحتمل الايجاب
والنذب وتينا ول باطلاقة الاسمى والعبد وليس بما يراون بالاجماع فكيف يسمى مفسرا مع هذه الاحتمالات وكذا لا يلزم من صحة الشهاد
القبول فان اشهاد الغيبيات والمحدودين في القذف في النكاح صحيح حتى العقد النكاح بشهادتهم وانما قبل شهادتهم واعلم ان ايراد المثال ليس الا لبيان

لان الاصل تمهيد بالدليل لا بالنال وانما ايراد النال للتوضيح والتقريب فلا بد من اقامة الدليل اولاً ثم ايراد النال ان شاء الله ليوضح
على سبيل البرهان فاذا تمهد الاصل فلا عليك ان لا تعب في طلب النال قوله اما لكل امي كل واحد من هذه الاقسام الاربعه فيجب ثبوت
ما نطقه يقيناً وهذا في النفس الحكم لا خلاف واما في الظاهر والنفس على النفس الذي ذكرناه فهو من سبب العاقلين من مشائخنا كابي الحسن الكرخي رح
وابي عبد الله السجستاني واليه ذهب القاضي الامام ابو زيد وعامة المتأخرين وقال بعض مشائخنا منهم شيخ ابو منصور ومن تابعه علم الظاهر وجوب العمل
بهما وفتح له اللفظ ظاهر الاقطاعات وجوب اعتقاد حقيقة ما اراد الله تعالى منه وكذا حكم النفس وبه قال اصحاب الحديث واكثر اصحاب الشافعي رح
والمعتزلة متمسكين في ذلك بان ما وصل تحت الاحتمال والكان بعد الايجاب العلم بل يوجب العمل كمنه الواحد والقياس وكل عامم محل النقص
وكما في حقيقة يستعمل المجاز ثبوت القطع مع الاحتمال بخلاف الحكم والنفس لا القطع الاحتمال عن الحكم بالكلية عن النفس بعد وفات النبي
عليه السلام وعندنا لا عبرة للاحتمال اذ لم يدل عليه قرينة لانه انما هي عن ارادة المتكلم وهي امر باطن لا يوقف عليه الاحكام
المتعلق بالعباني الباطنة بخروجها عن الواسع كخص المسافر المتعلق بحقيقة المشقة والنسب بالاعلاق والتكليف باعتدال العقل للبناء
ابور باطنه خارجة عن ادراك البشر فعرفنا ان المراد من الكلام ظاهره عند خلوه عن قرينة تصرفه عنه اذ لو لم يكن كذلك لادى
الى تكليفنا ما ليس في الواسع والى التلبس وذلك على صاحب الشرع محال بخلاف حالة المعارض لان النفس المعارض قرينة تصرفه عن الظاهر
ما بينا قوله وللهذا الاسامي اخذوا ليقابلها خص هذا القسم ببيان ما يقابلها من الاخذ اذ في قسم على حدة دون القسم الذي يقدره
والقسم الذي تأخذه لان بيان المقابل لتوضيح المعنى فان معرفته الشيء ثباته بذكره متقابله واستيفيد به زيادة وضوح كما قيل في بعض ما
تميز الاشياء وهذا القسم لا يستلزم بعضه بعضاً لان الكل ظهوراً ولكن بعضه فوق بعض فاحتاج الى بيان ما يقابلها في قسم نفسه
عليه بخلاف القسم الاول لان العام يقابل الخاص والمادى المشترك من وجه وكذا للمماز يقابلها الحقيقة والصريح الكناية فلا
حاجة فيها الى بيان المقابل في قسم آخر ثم هذا القسم داخل في القسم الثاني لان بيان التكلم قد يكون ظاهراً المراد للسامع وقد لا يكون
فكان هذا التقسيم للنظم باعتبار ظهور المراد للسامع وخفاؤه عليه فمتعلق بالظهور اربعة اوجه ومتعلق بالخفاء اربعة اوجه فعمله كان
الاولى ان يقال والقسم الثاني في وجه البيان بذلك النظم وسبعة ثمانية والالزم منه ان يكون القسم المقابل قسماً اخر خارجاً
عن هذا القسم وخمينه بل من ان يكون اقسام النظم والمعنى خمسة وقد ذكرنا اربعة قوله فغند الظاهر الخفي المقابل على اقسامه مقابل
المتناقضين وهو تقابل النفي والاثبات كقولك انسان لا انسان وتقابل المتضامين كقابل الاب والابن وتقابل المملو والعدم
كقابل الحركة والسكون عند من جعل السكون عبارة عن عدم الحركة وتقابل الضدين وهما امران وجوديان يستلزم اجتماعهما في محل
واحد وبهذا غاية الخلاف كالسواد والبياض والحرارة والبرودة وقد لفظ على كل واحد من هذه المقابلات اسم الضد في
اصطلاح الفقهاء كما نهم ارادوا بالضم ما يقابل الشيء ولا يجمع معه في محل واحد في زمان واحد سبعة واحدة ثم انضاف الى ان كان امراً
وجودياً كالظهور فمما يتضادان حقيقة وان لم يكن فكذا لك في هذا الاصطلاح وكان الخفي ضد الظاهر قوله وهو ما خفي المراد
منه بغير من غير الصيغة لان الالطلب يعني صيغة الكلام ظاهرة المراد بالنظر الى موضوعها اللغوي وكان الكلام في باسنة الى محل اخر لسبب عارض فيه
كما في المثال المذكور واغترض عليه بان الظهور لما كان في الظاهر في نفس الصيغة ينبغي ان يكون خفياً الخفي في نفس الصيغة
ليتحقق التقابل واجيب عنه بان اتحاد العمل او الجملة ونحوها انما يشترط لتحقيق استمالة الاجتماع لا لتحقيق المضادة فان السواد

في محل بضاد البياض في محل آخر نظر الى استعماله اجتماعا في احد المحلين وكذا لا يوتى بها البتة نظر الى استعماله اجتماعا في محلي واحد
واحده واحدة وكذا الكلام الذي ظهر منه من كل وجه ايضا والكلام الذي خفي منه من كل وجه وان كان الخفاء والظهور في
محلين كما في تفسير السجود والمحكم مع المتشابه ولم يمنع من التضايف والاختلاف المحل فكذا اختلاف الجملتين في وجه ان الخفاء في المحل وان كان السبب
عارض غير الصيغة فهو متحقق في نفس الكلام فان آية السرقة نفسها خفية في حق الطراد والنباش وان كان الخفاء بعارض وان كان
الخفاء متحققا في نفس الكلام كان تضايفا والظاهر من الوجه الذي تحقق فيه الخفاء ولهذا استعمال ان يكون ظاهر انما صار ضيفا فيه فثبت
ان الخفي على التفسير المذكور ضد الظاهر ثم كما كان غرض الشيخ بيان تفاوت درجات الخفاء على مقابلة تفاوت درجات الظهور
جعل الخفي في مقابلة الظاهر لان فيه نفس الخفاء كما ان في الظاهر نفس الظهور وجعل المشكل في مقابلة النص لازما وخفاءه على الخفي
كازداد بوضع النص على الظاهر وعلى هذا الاعتبار المحل والمتشابه وجعل المشكل في مقابلة الظاهر باعتبار ان خفاءه في نفس الصيغة
مظهور الظاهر وجعل الخفي في مقابلة النص باعتبار ان خفاءه بعارض كوضع النص لم يحصل هذا المقصود قوله كآية السرقة وهي قوله
تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانها كانت ظاهرة في ايجاب القطع على كل سارق لم يختص باسم اخر في خفيه في حق لطار
والنباش بعارض وهو اختصاصها باسم اخر ابي اختصاص كل واحد منهما باسم اخر ليعرفان به ابي يعرف كل واحد منهما بذلك الاسم الذي اريد
فان فعل كل واحد منهما وان كان شبه فعل السارق ولكن اختلاف الاسم يدل على اختلاف المعنى على ما هو الاصل في هذه الوسيلة
عن اسم السرقة فثبت الآية في حقها فاشبه الامر ان اختصاص كل واحد منهما باسم اخر نقصان في فعل السرقة او زيادة فيه فان كان
لزيادة اكل السارق بالحق في ايجاب القطع بطريق الدلالة وان كان نقصان لم يمكن قتالنا في آية السرقة فوجدنا في الشرع
عبارة عن اخذ مال الغير على وجه الخفية من حرز لا شبهة فيه وهذا المعنى موجود في الطراد وزيادة فان السارق ليسارق حين
الاحتفاظ الذي قصد حفظه ولكن القطع فقط لعارض نومه او غيبته والطار ليسارق الا حين ان تترصدت للحفظ مع الانتباه والمقصود
لعارض غفلة كان عليه اتم سرقة والكل جنائية فعرنا ان اختلاف الاسم لزيادة خداعة في فعله وفضل في جنائية فثبت وجوب القطع
في حقه بالطريق الاول كقوله حرمة الضرب بجرمته التافيف فاما النباش فيسارق حين عسى يحكم عليه من ليس يحفظ الكفن ولا
ما صلا الى حفظه من المارة كيلا يطلعوا على جنائمه كالزاني والشارب الخمر يخفي من الناس كيلا يعثروا على قبح فعله وهو فعل في
جنائية الخفارة والوان فان نبش التراب وسلب الكفن من الاموات من اذول الافعال وازوال الخصال بشهادة العرف والطبع
اسلم فعرنا ان تبدل الاسم في حق نقصان في فعله فلا يمكن المحاققة بالسارق لان التقدير الحكم بالمعنى الذي هو في الشرع ووجه
في الاصل باطله لا سيما في الحد ودفانها تدرى بالشبهات قوله وضد النص المشكل وهو لا ينال المراد منه الا بالتأمل بعد الطلب
لدخوله في اشكاله قال شمس الاسمة هو اسم لما يشبه لدخوله في اشكاله على وجه لا يعرف المراد الا بدليل تبيينه من بين سائر الاشكال
وقوله لدخوله في اشكاله اشارة الى سبب الخفاء والى ازيد خفاءه على الاول لان الداخل في اشكاله كان اكثر خفاء مما لم يدخل
والى ما عدا الاشتقاق يقال اشكل اى دخل في اشكاله واشكاله كما يقال احرم اى دخل في الحرم واشتق اى دخل في اشتاء
ومثاله قوله تعالى فالتوا حرككم اني شلتم اشته معنى اني على السامع انه بمعنى اين او بمعنى كيف فعرف بعد الطلب والتأمل انه
بمعنى كيف بقرينة السحر وبه لالة حرمة القربان في الاوصاف العارض وهو كحيف نفى اللازم اولى وقوله تعالى ليله القدر

خير من الف شهر فان ليلة القدر توجد في كل اثنى عشر شهرا فيؤدى الى التفتيش الشئ على نفسه ثلاثا وثمانين مرة فكان شكلا بعيدا التامل
عرف ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر لا الف شهر على الولا ولذا لم يقل خير من اربعة اشهر وثلاث وثمانين سنة لاننا توجد في كل
سنة لا محالة فيؤدى الى ما ذكرنا قوله وحله التامل فيه بعد الطلب فان الاحتفاء فيه لما كان اكثر منه في الحق اخرج فيه الى التامل بعد الطلب
فما نحن فيه من رجل اختفى عن غيره في بيت فيؤقف عليه بجمود الطلب والمشكل بمنزلة من يخفى في بيت بين اشائه وظلمته لا يوقف عليه الا
بالتامل بعد الطلب ليتبين عن اشائه ثم معنى الطلب والتامل ان ينظر المسامح او لا في مقومات اللفظ جميعا فيضبطها ثم يتامل في استخراج
المراد منها كما لو نظر في كلمة اني فوجد ما مشترك بين معنيين لاثالث لما فيها هو الطلب ثم تامل فيها فوجد ما بمعنى كيف في هذا الموضع و
ان يحصل المقصود وكما اذا نظر في قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر فوجد في الالف على المقومين احدهما ان يكون خير من الف شهر
شوالية والثاني ان يكون خير من الف شهر غير متواليه ولا ثالث لهما ثم تامل فيها فوجد بالمعنى الثاني لنفسه وفي المعنى الاول فظهر
المراد وعلما بما اعتبره التامل وقيل من نظائره قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطروا فانها تشكل في حق الفهم والالف لانه امر لفصل جميع
البدن والباطن خارج منه بالاجماع للتغذير فبقى الظاهر مراد الالف شبهة بالظاهر حقيقة وحكما وشبهه بالباطن كذلك على
ما عرفنا فاشكل امر بما اعتبره الذين اشبهوا بعد الطلب الاحتفاء بها بالظاهر احتفاء طام ثم وجدنا داخل العين خارجا من الوجوب مع ان
شبهها بالظاهر وشبهها بالباطن حقيقة وحكما كالقلم اما حقيقة فظاهرا واما حكما فلان الماء لو دخل عين الصائم او اكل الصائم لا يفيد
طوبى له واخرجهم من قرحه في عينه ولم يخرج من العين لا يقصد وضوؤه وانما تجوز عن القرحة فاما ما فيه فوجدناه خارجا للتغذير
لان اليعمال الماء الى داخل العين سبب للمعنى وليس في اليعمال الماء الى داخل الفهم والالف صحيح فيبقى داخل تحت الوجوب بما هو
معنى التامل بعد الطلب قلت هذا معنى فقهى ولكن ما ذكره لا يصلح مثلا للشكل لان المشكل ما كان في نفسه شبهة وليس ما ذكره
كذلك لان معنى التامل معلوم لغة وشراعا ولكنه شبهة بالنسبة الى الفهم والالف كاشبهه لفظ السارق بالنسبة الى الطرارة والنباش
فكان من نظائره الحق لما من نظائره المشكل قوله وقد المفسر المحجل لانه لم يبق فيه الاحتمال البيان في جانب الخفاء كما لم يبق في التفسير
الا احتمال النسخ في جانب الظهور وهو ما اردت في المعاني اى تدافعت يعني يدفع كل واحد ما سواه من المعاني لانه مثل سائر
كثيرة والاولى ان يقال المراد من ازدحام المعاني تواردها على اللفظ من غير حجاب لاحد ما على الباقي كما في المشترك في اصل
الوضع الا ان التوارد منها اهم منه في المشترك لانه في المشترك باعتبار الوضع فقط ومنها باعتبار غيره وباعتبار غايات اللفظ
واو شئ من غير اشتراك فيه وباعتبار اصطلاح المتكلم الكلام وهذا لان الجمل انواع ثلاثة نوع لا يفهم معناه لغة كالملوح قبل ان
ولوع معناه معلوم لغة لكنه ليس بمراد كما لو اراد الصلوة والزكاة ونوع معناه معلوم لغة الا انه متعدد شرعا والمراد
واحد منها ولم يكن تعينه لا شرعا باب الترجيح فيه كما اذا وصى لوالديه وله موال اعتقه وموال اعتقه ففى القسم الاخير توارده معنى
باعتبار الوضع وفي القسمين الاولين باعتبار غايات اللفظ واصطلاح المتكلم وقوله المعاني ليس بشرط الصيرورة مجعلا لان اللفظ
بين معنيين قد يصير مجعلا اذا اريد فيه باب الترجيح والمراد من المعنى هنا مفهوم اللفظ وقيل قوله ما اردت في المعاني زائد في التحديد
او كيفية ان يقول هو ما اشتبه المراد به اشتباها لا يدرك الا بالاشتقاق كما قال شمس الائمة هو لفظ لا يفهم المراد منه الا باستقضاء
من الجمل قال القاضي الامام ابو زيد هو الذي لا يعتل معناه اصلا ولكنه احتمل البيان وقال آخر هو لا يمكن العمل به الا ببيان

يلتحق به قلت لما حصل المقصود وهو فهم معناه لا ضير في زيادة الكشف وبيان سبب الاشتباه كاية الربوا فانها مجملة اذا الربوا عبارة عن الفضل
لغة والفضل نفسه ليس بربا ويقتضيان اذا البيع لم يشترط الا الاسترباح وتحصيل الفضل فان كل واحد من التبعين لم يرد في الفضل في المبدأ المطلوب
لا لا يدل ملكه بمقابله ولا يمكن الوقوف عليه لاستناده وعدم قرينة تدل عليه فكان مجمل قوله وحكم اى وحكم المجمل التوقف فيه على اعتقاد حقيقة
المراد به الى ان ياتيه البيان ليعني بحسب التوقف فيه في حق العمل دون الاعتقاد لان اعتقاد الحقيقة فيه مع الاجمال ممكن والعمل به غير ممكن فاذا
لحقيقة البيان يجب العمل به كما يجب بالمفسر والنظام او الماول او المشكل على حسب تفاوت درجات البيان فان البيان الكائن شافيا
تطعنا كبيان الصلوة والزكاة صار المجمل مفسرا وكان ظاهرا كبيان مقدار المسح بحديث المغيرة صار ما ولا وان لم يكن بيانا شافيا
خرج عن خير الاجمال الى الاشكال فيجب الطلب والتأمل كبيان الربوا بالسجدة الوارد في الاشياء الستة فان الربوا اوسع اجماله اعم
حسب كلام الامام فيستغرق جميع انواعه والبنى عليه الصلوة والسلام بن الحكم في الاشياء الستة من غير قصر عليها او لم يوجد فيه شيء من
كلمات القصر والعقد والاجماع ايضا على ان الربوا ليس يقتصر عليها فصار ما ولا فيها وبقى الحكم فيها وراى ما غير معلوم كما كان قبل
البيان الا انه لما احتمل ان يتوقف على ما راي بالتأمل في هذا البيان تسمية شكلا فيه لا محملا ولى الادراك بالتأمل والوقوف
على المعنى المؤثر صار ما ولا فيه ايضا فيجب العمل به لغال الظن كذا قيل قوله وضد الحكم المتشابه لان الحكم لما كان في فائدت
الطهور بحيث اسن عن النسخ كان التشابه الذي بلغ في النسخاء نهائية بحيث انقطع رجاء البيان عنه في مقابلة فهو بالاطلاق كذا
اصلا لان موجب العقل فيه لما خالف موجبا للسمع ولا يمكن رده الى واحد منهما فاشبه المراد اشتباها لا يمكن الوقوف عليه اصلا
حتى سقط طلبه اى طلب ما يدل على المراد منه بخلاف المشكل والمجمل لان طلب ما يتوقف على المراد فيها لازم وذلك مثل اليد
والوجه والعين والاثنيان والجمي والاسقواء على العرش ووضوح القدم في النار واثباتها فان قيل نحن في بيان اقسام
ما يعرف بأحكام الشرع ولا يعرف بالمشابهة حكم لان معرفة متوقفة على معرفة المعنى وقد انقطع رجاء معرفته بالكتابة فكيف يستقيم
ايرادها عنها قلنا لا نسلم انه لا يعرف به حكم بل ثبت به معرفة ان الله تعالى صفته ليعبر عنها باليد والوجه والعين وان لم يعرف
ما اريد به منها ومعرفة هذا المقدار وجوب اعتقاده من احكام الشرع وحكم التوقف فيه اى ايرادها في الدنيا فانه يتوقف على المراد
منه في الاخذة على ما قيل لان انزال التشابه لا يتلوا ولا ابتداء في الاخرة على اعتقاد حقيقة المراد على معنى مع كما في قولك تخبر
فلان في العلوم على صفة اى مع يعنى لا يمكن ان يحكم شيء في التشابه انه هو المراد بل يعقده على الابهام ان ما اراد به
تعالى منه حق وهو مذهب عانته الصاحبة والتابعين وحاشية المتقدمين اهل السنة من اصحابنا واصحاب الشافعي رضوان الله عليهم
جميعين وهو مختار القاضى الامام ابي زيد ونحو الاسلام ومفسر الائمة وجماعة من المتأخرين رحمهم الله على هذا وجوب الوقف
على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله اذ لو وصل فهم منه الراغبين لعلوا تأويله فتغير المعنى ومذهب اكثر المتأخرين الى ان
الراغب يعلم تأويل التشابه وان الوقف على قوله تعالى والراغبون في العلم لا على ما قبله وهو مذهب عامة المعتزلة قالوا لو لم
يكن للراغب حفظ في العلم بالتشابه سوى ان يقول استابه كل من عذر بنا لم يكن اهم فضيل على الجهال لانهم يقولون ذلك
ايضا ولم ينزل المفسرون الى يومنا هذا المفسرون ويأولون كل آية ولم نرهم وقفوا عن شيء من القرآن لكونه متشابها بل فسروا
الكل وقال القتيبي لم ينزل الله تعالى شيئا من القرآن الا ليتبين به عباده ويدل به على معنى اراده فلو كان التشابه لا يعلم

غيره للزم لاطاعين فيه مقال ولم يرد منه الخطاب بما لا يفهم ولم يرد فيه فائدة واما العامة فقالوا الوقف على قوله غرض بل الا التذرع وجب
وان قوله والراشون تناسلوا من الله تعالى عليهم بالايمان والتسليم بان الكل من عنده بدليل قراءة عبد التبارين مسعودان تاويله الا
عند التذرع وقراءة ابي واين عباس رضي الله عنهما في رواية طائوس عنه واليقول الراشون في العلم اسنابه ولانه تعالى وهم من اتبع الهدى
اتباعا دائما ويل كما وهم من اتبعوا اتباعا الفتنه بان يحرمه على الطاهر من غير تاويل ويدع الراشون يقولهم كل من عند ربنا وليقولهم ربنا
لا تسخ قلوبنا بعداذ هذا بيننا احيا لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فاتبعوا التشابه والفتنة بالاولى والغير بالثاني ان الوقف على قوله
الا الله لا يرم وقد روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت لما رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية وقال اذا رايتهم الذين
يتبعون بالاشابه منه فاولئك الذين سماهم الله تعالى فاحذرهم واحم امر بالسحر من غير فصل بين من اتبع اتباعا الفتنه وبين من اتبع لا
اتباعا دائما ويل فيقينا ويل الجميع وعندها انها قالت من رويهم في العلم ان استنوا بالاشابه ولم يعلموا تاويله وقال عمر بن عبد العزيز
انتهى علم الراشون في العلم بتاويل القرآن الى ان قالوا اسنابه كل من عند ربنا ثم اقبل لا اختلاف في هذه المسئلة في الحقيقة لان سقالات
بان الراشون في العلم يعلم تاويله انه يعلم طاهر الاحقيقة ومن قال انه لا يعلم اراويه انه لا يعلم حقيقة واسنابه ذلك الى الله تعالى
والحكمه في انزال التشابه ابتداء العقلاء لان في تكليف الاحكام ابتداء العقلاء وله في تفهم معانيها وحكمها مفرغ الى العقل فلو لم يتقبل
العقل الذي هو اشرف المخلوقات لاستمر العالم في ابهة العلم على المروءة وما اسانئ الى التذلل لعن العبودية والحكم اذا حنط
كما بار سجا اهل فيه اجمالا واهم فيها انهم منه اشكا لا يكون موضع خشوة التلمذ لاسنابه الفقيه او الفقيه لا يخرجهما باستغنائه برأيه وانشاء
فالتشابه هو موضع خشوة العقول لبار سجا استسلا ما واعتدقا لقبورنا والسر اما كذا في حين المعاني والتذرع قوله والقسم الثالث هي
من الاقسام الاربع المذكورة في اول التقسيم في وجود استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان اللفظ لسبب استعمال التكلم تصيف
بكونه حقيقة او مجازا او صريحا او كناية لا بالوضع فاشارة الى جانب التكلم بقوله في استعمال ذلك النظم والى جانب اللفظ والثبات بالحقيقة
او المجاز بقوله وجريانه في باب البيان فالحقيقة كل لفظ اريد به ما وضع له قد ذكرنا ان ذكر كلمة كل مستبعد في التعريف واعتدنا عنه
وقوله كل لفظ اشارة الى ان الحقيقة من عوارض الالفاظ دون المعنى وكذا المجاز اذا المراد من كلمة ما في تعريف اللفظ الضياء واحكام
بان الحقيقة ثلثة اقسام لغوية وشرعية وعرفية والسبب في انقسامها هذا هو ان الحقيقة لا بد لها من وضع ولا بد للوضع من وضع فلهذا
نسبة الحقيقة الى فصيل لغوية ان كان صاحب وضعها واضع اللفظ كاللسان المستعمل في الحيوان الناطق وقيل شرعية ان كان صاحب
وضعها الشارح كالصلوة المستعملة في العبادة المخصوصة وهي لم يتعين قيل عرفية سواء كان عرفا ما كالدابة لذوات الاربع او صا
كما لكل طائفة من الاصطلاحات التي تخصهم كالنقص والقلب الجمع والفرق للفقهاء والجمواس والعرض والكون المتكلمين والرفع
والنصب والجبر للنحاة ولا استراب في انقسام المجاز الى نحو هذه الثلاثة فان الانسان المستعمل في الناطق مجاز لغوي وللصلوة المستعملة
في الدعاء مجاز شرعي وان كانت حقيقة لغوية والدابة المستعملة في كل ما يدب مجاز عرفي واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من
الوضع وهو لغوي اللفظ بازاء معنى بنفسها في التعريفين مطلق الوضع فيدخل فيها الاقسام الستة وقوله لا اتصال بينها معنى او ذواتا
من تسمية تعريف المجاز واعتدنا بهما استعمال لفظ السماء في الارض مثلا فانه ليس بمجاز وان كان مستعملا في غير ما وضع له بل هو مضم
جديد وقيل هو اجترار عن الهزل فان الهزل ان يراى بالشئ غير ما وضع له ولهذا قيل المجاز لا يجزى في الكلام صاحب الشرع

لان الجازم والنزل سواء واجيب عنه بمنع المساوات فان الجازم لا يرد به غير ما وضع له اللفظ لا اتصال بينهما والنزل لم يقصد به ما وضع له اللفظ
ولا يصلح له بطريق الاستعارة والظاهر انه ليس بداخل في التعريف لانه لم يرد به شيء اصلا فلا حاجة الى الاحتراز عنه بقوله لا اتصال بينهما بل هو احتراز
عما ذكرناه من الاتصال لتعريف الجازم غير خارج مع خروج التجوز بتخصيص الاسم ببعض معناته في اللغة كتخصيص الدابة بدوات الاربع عنه او ليست
هي مستعملة في غير ما وضعت له وخروج التجوز بزيادة الكاف في مثل قوله تعالى ليس كمثل شيء عنه لعدم استعمالها في شيء اصلا وغير ما بلغ له دخول
الحقيقة العرفية والشرعية فيه لكونها مستعملتين في غير ما وضعت له والحقيقة من حيث هي حقيقة لا تكون مجازا لانما يجيب عن الاول بان حقيقة
الطلق من الحقيقة المقيدة من حيث هي كذلك وان كان لفظ الدابة حقيقة في بطلان كل دابة فاستعماله في الدابة المقيدة على خصوص
يكون استعماله في غير ما وضع له وعن الثاني بان الاسم انما هو مستعمل بمعنى زائدا استعماله لتأكيد التثنية وهو معنى او بان الكاف اذ لم
يكن لها معنى كانت مستعملة في غير ما وضعت له اولانا لما وضعت لمعنى كان استعمالها في غير ما وضعت له ضرورة لا غير ما وضعت له اولانا على ذلك
الاحتراز عن النزل كما قالوا وعن الثالث بانها وان كانتا حقيقتين بالنسبة الى توأمة اهل الشرع والعرف فلا يجوز ان يكونا
مجازين بالنسبة الى استعمالهما في غير ما وضعت له اولانا في اللغة اذ لا تناقض بين كون اللفظ حقيقة باعتبار ما هو عليه واعتبار ما هو عليه
اما فعليه بمعنى فاعل من حق الشيء بحيث اذ اثبت واما بمعنى مفعول من حقيقة الشيء احقة اذ اثبت فيكون معناه التثنية او التثنية في
موضعها الماصلة والثاني للتثنية اذ كانت بالمعنى الاول ولشبه التثنية وهو نقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة كالنظير واللاية
اذ كانت بالمعنى الثاني لان النقل ثمان كما ان التثنية ثمان والمجاز مفعول بمعنى فاعل من الجواز بمعنى العبور والتعدي لان الكلمة
او استعمالها في غير موضعها فقد تعدت من موضعها وان لم يعلم ان لفظ الحقيقة كما يطلق على الكلمة المستعملة في موضعها بطريق الاصطلاح
قد يطلق على المعنى الذي وضع اللفظ له بطريق المجاز اطلاقا ثانيا لعلنا قد اطلق على ذات الشيء ليقال ما حقيقة هذا الشيء وما حقيقة الانسان
والجواز في مقابلة القسم الاول واعلم ايضا ان اللفظ بعد ان يوضع قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز لان شرط استعمال اللفظ هو وضع
ان في موضعه او في غير موضعه للمعاني كما بينا وانما المشروط بانها المشروط مستثنى عن البيان والى ما ذكرنا اشارته في قوله اريد به ما
وضع له و اريد به غير ما وضع له واذ اثبت انه لا بد له من ان يكون بين محل الحقيقة ومحل الجواز اتصال ليكون ذلك باعنا على استعمال اللفظ
في محل الجواز اذ لو لم يكن بينهما اتصال في نفس الامر او كان ولكن لم يقصد به المستعمل كان ذلك الاستعمال ابتداء وضع اخر وكان ذلك
اللفظ مشتركا للمجازا في علم ان العلماء وان بلغوه الى خمسة وعشرين نوعا بالاستقرا كما طلاق اسم السيب على المسب واسم الكل على بعض
واسم المذوم على اللازم والخاص على العام وحسبها وتسمية الشيء باسمه كان وباسم بالول اليه وغيره كما بينا في كتاب الكشف فقام
حصه منها على المعنى والصورة لقوله معنى او ذاتا وهو اضبط مما ذكرناه اذ لا يكاد يشد عنه شيء مما ذكرناه والان كل موجود من الحسوس
موجود بصورته ومعناه اذ لا ثالث لهما فلا شيب الاتصال بين الشيئين الا من احد بين الوجهين وادى الى المعنى الخاص المشهور
اذ لو لم يكن خاصا او لم يكن مشهورا لما صححت الاستعارة حتى لم يجز تسمية شخص اسدا باعتبار معنى الحيوانية لعدم اختصاصها به ولا تسمية
الانجر والجموم اسدا لعدم شهرة الاسد بين الوصفين وان كان من لوازمه بل الوصف الخاص الذي يسمى اسد هو الشجاعة
فيصح استعارة اللفظ بهذا المعنى للشجاع كما اشار اليه الشيخ بقوله كما في تسمية الشجاع اسدا وبان الاستعارة لو جازت لكل معنى لم
يقرب الكلام من دترارة ولم يبق للقصص الماهر لفظون الكلام وطرق الفصاحة المستخرج للاستعارات اليدوية لتسميتها بالفرسية

حيث انه لو لا لدخل التنوين فيه كما الحق البناء به في قولك احد عشر ورعا باعتبار انه لو لا لدخل التنوين فيتم بها الاسم واما تسامح الحصول المقصود
وهو فهم المعنى وتبينه في كلام المشايخ فغير غريب لان نظرم الى تصحيح المعاني وتلقونها لا الى الالفاظ ثم السبب لغير ما يتوصل به الى الشيء ونفسي اليه منه
سبب الجبل سبب للتوصل به الى الماء فبيننا دل العلة لوجود معنى الانفصال فيها كما بيننا دل السبب لمصطلح فيدخل في قوله والاقصال سببا للاقصال
بين العلة والحكم كما يدخل الاقصال بين السبب والسبب فذلك قال شيخنا وهو اي الاقصال من حيث السببية نوعان احدهما اصال الحكم بالعلة
كاقصال الملك بالشر او قوله وانه اي هذا الاقصال لوجوب اي مثبت ويجوز الاستغارة من الطرفين حتى يبرز ذكر الحكم واردة العلة كما
جاز حكمه لان كل واحد منهما يقتضي الى الاخر اذ الحكم لا يثبت الا بالعلة فيكون مقتضاها الى العلة وتعالجها من حيث الوجود والعلة لم تشرع
ولم تقصد لذاتها وانما شرعت للحكم حتى لا تكون مشروعة في محل لا يتصور شرع الحكم فيه كمن سعى الحرام والمحرمة فكانت مقتضاها الى الحكم و
تعالجها له من حيث الغرض بمنزلة الالة للشيء ولهذا يسمى اهل الاصول الاحكام العلل المألوية والاسباب العلل الالوية واذ كان كذلك
استوى اتصال كل واحد منهما بالآخر فيجوز الاستغارة من الجانبين قوله ولذا قلنا اي ولان جواز الاستغارة لهم الجانبين قلنا كذلك
والسنة على اربعة اوجه احدها اختلاف على ملك غيره منكر بان قال ان ملكك عبد فهو غير ملك نصف عبد فباعه ثم ملك النصف الباقي عتق هذا النصف
في القياس لان الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد حصل فيعتق هذا النصف كما في فصل الشراء وفي الاستحسان لا يتحقق لان الملك المطلق
فيقتض على كماله ذلك الصفة الاجتماع يكون فاختص به الا ترى ان الرجل ليقول والند ملكك مايتى ورحم قطو لعله قد ملكها وزيادة متفرقة ولكن لما
لم يجتمع في ملكه اعيانها وتما والمطلق قد يتقيد بدلالة العادة كطلاق اسم الدار ثم يتقيد بتقيد البلد مطلق الملك منها يتقيد بالاجتماع بدلالة
العادة ايضا وكان ابو بكر الاسكافا فلكه ذراوا ففهم اصحابه هذه المسئلة وعالجها لكان على باب مسجد فيقول يا فلان ملكك مايتى ورحم قطو
والند ملكك مايتى ففهم انما يتقيد بتقيد البلد مطلق الملك منها يتقيد بالاجتماع بدلالة العادة كطلاق اسم الدار ثم يتقيد بتقيد البلد مطلق الملك منها يتقيد بالاجتماع بدلالة
والثاني اختلاف على شراء عبد منكر بان قال ان اشتريت عبد فهو غير فاشترى نصف عبد وباعه ثم اشتري النصف الباقي لنفسه عتق هذا النصف
بخلاف الملك والفسق بينهما ان الاجتماع في الملك بصفة العبدية بعد الزوال لا يتحقق فاما الاجتماع في كونه
مشتري لعبد الزوال فيحقق لان كونه مشتريا لا يتوقف على ملكه الا ترى ان لو قال ان اشتريت عبد فاشترته طالق فاشترته لغيره انه بحيث
في يمينه فاذا اشتري الباقي لعبد بيع النصف الاول انما يتحقق الكل فيحققه فوجب البحث الا ان يعني ان يشتري عبد كما يلا فدين فيما بينه وبين الله
تعالى ولا يدين في القضاء لانه نوصي بخصيص العام والثالث والرابع ان يعقد الممين على ملك عبد لعبدية او شر العبد لعبدية والمسئلة بحال الممين
النصف في الفصلين بخلاف العبد النكر لان الاجتماع صفة مرمومة فيعتبر في غير الممين ولا يعتبر في الممين لانه يعرف بالاشارة اليه كمن حلف لا
يدخل هذه الدار الا لعبدية صفة العمران وتعتبر في غير المعينة ولان الانسان في العادة انما يشتري من نفسه ان يقول بملكك الف درهم مريدا
بصفة الاجتماع لا بصفة الافتراق في غير المعين ولا يشتري ذلك في المعين لا يقول بملكك هذا الف اذا ملكه متفرقا وذلك لان بدون الاشارة
الى المعين قصده نفى العتاق عن نفسه ولم يحصل له العتاق اذ كان ملكه متفرقا وفي المعين قصده نفى ملكه عن المحل وقد كان ملكه على المشار اليه ثابتا
وان كان في ازمنة متفرقة كذا في شرح الجامع لمشمس الائمة وفخر الاسلام والمراد من قوله ليعتق هذا النصف في فصل الشراء هو ان يكون الشراء صحيحا
فالكان فاسدا لم يعتق وان اشتراه حمله لان شرطه ثمة ملكه قبل ان يفتيه ولا ملك له فيقبل القبط الا ترى ان لو احتق لم يفتد فان كان في
يد حزين اشتري بعتق او كان مشهورا بعتقه في يده حتى يبيعه بعتقه عن قبض الشراء فيعتق بملكك بنفسك الشراء فيعتق لوجود الشراء كذا في المبسوط قال

السبب الضعيف عمنه التدبير ان يكون قوله ليعتق هذا الضعف في هذه المسألة على قول جفينة فانما عندنا في معنى ان ليعتق كلمة ثم يجب السمعانية في الضعف
او الضمان للاختلاف المعروف في تجري الاحتياق قوله فان معنى باجدها الاخرى هو التبريد يعني ان معنى بالملك الشراوى لا يشترط الاحتياق فيه
فيعتق الضعف ليدق ديانته وقضاؤه لانه استعار الحكم لغيره وفيه تغليب عليه في حقه القاضي ايضا فان معنى بالشراى الملك حتى يشترط الاحتياق
فيه فلا يعتق الضعف الباقي ليدق ديانته لانه استعار العلة للحكمة فيجوز ولكن لا يصدق القاضي لانه لو لم يفتي بغيره فلا يقبل قوله للتبريد
لعدم صحة الاستعارة ثم المراد من قول المشايخ في امثال هذه الصور يدن ديانته لاقتضاء لانه اذا استفتى فقيها يجيبه على وقف ما تولى ولكن القاضي
يحكم عليه بوجوب كلامه ولا يلتفت الى نيته اذا كان فيها تولى تخفيف عليه كما لو استفتى احد عن فقيه ان لقان على الف درهم وقضيت له بل بيت
من دينة فالفقيه ليعتق بالبراءة واذا سمع القاضي ذلك لقضى عليه بالدين الا ان ليعتق به على الايقاع كما في البعض شروح السجاء مع قوله والتماني
اي النوع الثاني من الاتصال بسبب القبال الفرع اى الحكم بما هو سبب محض ليس لعلته وضعت له ولا لفظ السبب ليلق على العلة كما يطلق على غيره
لان معنى الاقتضاء في العلة اكثر منه في غيره كما هو سبب محض لفظه لا محض اختراع من العلة اذا السبب المحض لا يكون موجبا للسبب بذاته يحال ثم
من شرط السبب المحض ان لا يكون الحكم مضافا اليه ولا العلة التي تخلفته منه وبين الحكم والمرد منها انتقاء اضافة الحكم اليه دون علة دليل
ان العلة هي زوال ملك الرقبة فيجوز من النظر فنفقت الى السبب هو قوله انت حرة وان لم يصف الحكم وهو زوال ملك الرقبة اليه فذلك
فسر بقوله ليس لعلته وضعت له يعني المراد من السبب المحض ان لا يكون علة موضوع للفرع لان لا يكون العلة مضافا اليه ايضا فان ذلك ليس
بشروط منها كاتصال زوال ملك الرقبة بالفاظ العقول بغير الزوال ملك الرقبة فانه اذا قال لامة انت حرة او حررتك او انت حرة فذلك
الرقبة ولو اسئلة زوال ملك الرقبة بول ملك الرقبة حتى لم يحل له الا انتمى بها العلة بالانكاح فكان قوله انت حرة ونحوه سببا لزوال ملك الرقبة كونه مضافا
اليه لعله لا يتحمل الواسطة وهي زوال ملك الرقبة وان هذا النوع من الاتصال فيجوز استعارة الاصل للفرع والسبب المحض دون علة حتى
المذكور اى لا يجوز استعارة الفرع للاصل والحكم للسبب لان المشروط في صحة الاستعارة ان يكون الاستعارة له مقصدا بالسماء من غير ان يلزم
من اوزمه فيجوز ذكر المذموم واردة اللازم والسبب يقتصر الى السبب اقتضاه الحكم الى العلة لقيامه في جميع ذكر السبب اذ اذمة ما هو من لوازمه
لقد برز وهو المسبب حتى لو قال لامة حررتك وانت حرة واردة بالطلاق وقع الطلاق فاما السبب فتعني في ذمة من السبب
لقيامه بنفسه وحصول حكمه الاصل الذي وضع له به وثبتت المسبب من الامور الاتفاقية فان شراى المامة المحجوبة والاخت من الرضا
والعبد واليهية جائز لحصول موجب الاصل وهو الملك وان لم يحصل حل واذا كان كذلك لا يصير السبب مقصدا بالسبب لازما له لعدم
اقتضائه اليه فلا يجوز استعارة السبب للسبب الا اذا كان السبب مقصدا بالسبب فيجوز استعارة السبب له كقول تعالى انى ارا في عصر
نجر اى عنيا استعارة السبب للسبب لاقتضاء حل نجر بالعبث كقولهم اسطرت السماء نباتا اى ما سموه باسم سببه وهو السبات لاقتضاء
به وكقول الدار جزا قبل في المستن من ربابه اسنمة الابال في سحابة يسمي الما باسم سببه وهو اسنمة الابال لان الاسنمة لا ترفع الابال نبات
ولا يوجد النبات الابال اذ ذلك لان السبب اذا كان مقصدا بالسبب صار في معنى العلة والمعلول فيفسر السبب اذ اذمة متعلقا بالسبب
ايضا من حيث ان السبب لما لم يحصل الا بمرور كونه مطلوب ما كان اسبب مفعول لم يقتصر الى نظر الى العلة كافتقار العلة الى المعلول فيحصل
الاتصال من الجانبين الا ترى ان النجر لما اختصت بالعبث صار السبب مقصدا بالسبب لاقتضاء النبات من حيث ان النجر ما العنب ولا قيام
للعنب بدون ماله وكذا النبات وارتفاع السنام لما لم يحصل الا بالمرصاد لمرطعلق به من حيث الغرض والحكمة فيجوز الاستعارة من الجانبين

فاما زوال ملك المتعة بالفاط العشق فقد حصل تبعا وانفاقا وكان الاتصال بالاصل حيا في حق الاصل فلا يصح استعارته له فلهذا يقال ان المتعة انقضت
بالموت او طلقا وانقضت بانقضت اوانقضت بغيره ولو نوى به الحرجة لا تعشق عندنا قال الشافعي في تعشق وتضم هذه الاستعارة لان كل واحد من الطلاق والعنف
استعارته على السيرة والرفع حتى لا يمتثل للعشق بالشرط والايجاب في الجول وسرى الى الكل اذا وقع في بعض المحل بان قال نصفك طالق او نصفك مرد ولم
يرد بالرد ولم يحل الفسخ فكانا متشابهين معنى فيجوز استعارة الطلاق للعنف كما جاز عكسه فلهذا طلق الاستعارة مخففة على الاتصال ذاتا ومعنى
وتدحيم الاتصال ذاتا لما بينا ان الاتصال بالسبب السبب بحكم العدم وكذا معنى لان معنى الطلاق رفع القيود لغيره وشرعا ومعنى العناق اثبات القوة
لغيره وشرعا على ما عرف وليس بين ازالة القيود لغيره والاثبات لغيره علما وبين اثبات القوة لغيره واثبات شأبه كما ليس بين الطلاق اسحق
واحياء الميت شأبه واذ اعدم الاتصال ذاتا ومعنى لا تضم الاستعارة وقوله والسبب الحكم نفسه لقوله الاصل للفرع وفائدة رفع توهم من
يتوهم ان المراد من الاصل العلة ومن الفرع المعلول كذا قيل وقيل الاصل والفرع اعم من السبب والسبب فبينما ولي غير المشروحات والسبب بالسبب
منتهى ان بالمشروحات ولي يديا ذكر شمس المأمورة لا تضم استعارة الحكم كما لا تضم استعارة الفرع للاصل قوله وهو ان الاتصال بالسبب
والسبب لغيره ثابت من احسب الجاهلين نظير اتصال الجملة بالصفة بالكلية في قوله زيد طالق وعمره مثله فان قوله زيد طالق محذوف عنه لوجوده في جملة ما
لا تقارن الى الخبر ولذا لو انفردت لا يفيده شيئا لكنها بواسطة او العطف تعلقت بالاولى فتوقف حكم الاول على صحة اشتراكهما في الخبر والشرط
مستندة مثل الاول فيقع الطلاق عليهما ولكن هذا التوقف ثابت بالنسبة الى الجملة الناقصة لا تقارن الى الخبر والنسبة الى الاول موصوفة
حكم العدم كما لم يأت في نفسه فبمعنى قوله فاما الاول اى الكلام الاول فقام في نفسه والدليل على ذلك توقف في حق حكم الثانية وقوع
الطلاق الثالث بقوله المدخول بها انت طالق وطالق وطالق وعلى عدم التوقف في حق نفسها عدم وقوع الطلاق الثانية والثالثة في
قوله غير المدخول بها انت طالق وطالق لان الجملة الاولى لما لم يتوقف في نفسها ثبتت موقفا قبل التكلم بالجملة الثانية وقد ثبت
بالاولى لا الى حدة فيلغوا لغيره ونظيره القياس من الاصول اضافة الحكم في محل المنصوص عليه الى المعنى بالنسبة الى الفرع لفتح التقدير لغيره
وعدم اضافته اليه بالنسبة الى نفس المنصوص عليه لعدم افتقار اليه لوجود النص الذي هو اقوى منه ومن الفرع صحة اقتداءه انقل من اصله صفة
منطوقه مع انما غير مضمومة على الايام مضمومة على المقدي لكن عدم الضمان في حق الايام لعارض بل في الحقيقة ان يظهر في حق المقدي نيكول منطوقه
بده مضمومة في حق المقدي غير مضمومة في حق نفسه قوله وحكم المجاز كذا حكم الحقيقة شوت ما وضع له اللفظ فاصا كان ذلك اللفظ او عا بالاصطلاح
بين ارباب العلوم وحكم المجاز ثبوت الاستعارة اللفظ فاصا كان المجاز او عا بالاصطلاح فاصا كان ذلك اللفظ او عا بالاصطلاح
الى حكم الحقيقة كما فعل كذلك في حكم العام والنخاص روي بالاختصاص وتعد الى بيان الايام وهو المختلف ولما اى ولان العموم مجرى
في المجاز الى اثره لا خلاف ان حقيقة الصانع ليست بمبرادة منها فان بيع نفس الصانع بالصاعين جائز بالاجماع وانما المراد ما يحل مجازا بطريق الطلاق
اسم العمل على الحال كما في قوله تعالى قد وارثكم عند كل مسجد ثم انه اسم عام للتشريف فيستخرج جميع ما يحل من العلوم وغيره كما لو كان
على حقيقة فيدل لغيره وعمومه على ان المراد المجازي في غير المعلوم كما يحسن التورية كما يحسن في المعلوم مثل الخطبة وبما شرته على ان العمل
هو العلة لانه لما كان المراد من الصاع ما يكال به حاد فلهذا الكلام ولا ما يكال بالصاع بها الكال بالهماين او والكيل الكيلين وفي ضم
قوله ويجازى الى ما يحل اشارته الى المعنى المجوز للمجازى اى يوزن ارادة ما يحل باعتباره المجازى قوله واني الشافعي في ذلك في مجموع
هذا الحديث ودال لما صار مجازا لا يمكن القول بموجبه واني عموم المجاز لان العموم المجازى في اللفظ لا في المعنى وقد اريد المعلوم به بالاجماع

فلم يبق غير مردا نصا كان قبل ولا المعلوم المقدر بالصاع بالمعلوم المقدر بالصاعين فلم يكن له ولا له على مرتبة بيع غير المعلوم متفاضلا ولا على كون البيع
وتمسك في نفس العموم الجواز لان الاصل في الكلام هو الحقيقة لان الالفاظ وضعت دلالات على المعاني لا لفائدة ولهذا لا يعارض الجواز الحقيقة
عقلا لا يصير اللفظ المترادفين الحقيقة والجواز في حكم المشترك فكان الاصل ان لا يجوز استعمالها في غير موضوعاتها لتأدية ذلك الى الاخلال
بالفهم الا انهم جوزوا ذلك ضرورة التوسعة في الكلام بمنزلة الرخص الشرعية في الاحكام فانها تثبت ضرورة التوسعة على الناس بهذه الضرورة
ترفع بدون اثبات حكم المعلوم للجواز فلا يصح ان يبين غير ضرورة فكان الجواز في هذا المنزلة ثابت بطريق الاقتضاء كما لا يثبت هنا ذلك
وصف العموم عندكم لان الضرورة ترفع به وذلك انما عندكم قوله وبه ايجاز ذكر النظم ان الجواز ضروري باطل فانا نجد الفصح من اهل
اللغة القادر على التبيين مقصوده بالحقيقة ليعدل الى التبيين بالجواز لا الحاجة وضرورة وقيل استحسن الناس للجوازات فوق ما ظهر من
استحسانهم للحقايق فثبت ان قوله ضروري فاسد والدليل عليه ان القرآن في اعلى رتبة الفصاحة وارتفاع درجات البلاغة والجواز موجود فيه
حتى عين عوب بداليت عجب بلاغة قوله تعالى وانخفض لها جناح الذل من الرحمة وان لم يكن للذل جناح وقوله عز اسمه وقيل يا ارض ابلعي
ما دك وباسمارا قلعي وقوله جل ذكره تجري من تحتها الانهار والبحري لما لا لا تمار قوله تعالى علت كلمته فوجلا فيها جارا يريد ان ينقض وغير ذلك
صا لا اعيد ولا يحصى والتد تعالى تعالى اى تميزه عن العجز والضرورات فثبت ان ليس لضروري ولا ليقال المتقضي ضروري عندكم حتى
المرم جوزا عموم اصطلاح انه موجود في القرآن كما في قوله تعالى تجري رتبة اى رتبة مملوكة فليكن الجواز كذلك لانا نقول الضرورة في
القرآن في المتقضي راجعة الى الكلام والسامع فانه انما ثبت ضرورة تصحيح الكلام شرعا لايودى الى الاخلال بقيمة السامع والضرورة في
الجواز لو ثبت كانت راجعة الى المتكلم لان ثبوت التوسعة طريق التكلم على المتكلم ولهذا ذكر الجواز في اقسام استعمال النظم الذي هو راجع الى
النظم والمتقضي في اقسام الوقوف على المراد الذي هو خط السامع واذا كان كذلك جاز ان يوجد المتقضي في القرآن بخلاف الجواز
لو كان ضروريا وبهذا طهر ان استدلال النظم ليس صحيح لان العموم من عوارض الالفاظ على ما عرف والجواز لم ينفذ فاذا وجد دليل المصوم
فيه امكن القول لعمومه فاما المتقضي فغير موقوف لغة لا حقيقة ولا تقدير ابل هو ثابت شرعا فلا يتصور فيه العموم بخلاف الجواز فثبت
موقوف تقدير فاما كمن القول لعمومه عند وجود دليل قوله ومن حكم الجواز والحقيقة استحال اجتماعهما اى اجتماع مقصوديهما الى اخره
اختلف الاصوليون في جواز اطلاق اللفظ الواحد على مدلوله الحقيقي ومدلوله المجازي في وقت واحد فذهب جماعة الى ان
الادب والمحققون من اصحاب الشافعي وجماعة المتكلمين الى امتناعه وذهب الشافعي وجماعة اصحابه والشافعي وعبد الجبار من المتكلمين الى
جوازه مسترجعين في ذلك الى انه لا مانع من ارادة المتكلمين جميعا فان الواحد منا قد سجد نفسه مريدا بالعبارة الواحد مستعينا
مختلفين كما سجد مريدا للمضين المتفقين جميعا ولعلم ذلك من انفسنا قطعنا من ادعى استحالة فقد جحد الضرورة وعاندا المعقول
الا ترى ان الواحد منا قد سجد بين نفسه اذ قال لغيره لا تنكح مانكح البوك او قال لوصا من لمس المرأة ارادة العقد والوطى
وارادة المس باليد والوطى حتى لو طرحت به وقال لا تنكح مانكح البوك وطيا ولا عقدا وتوصا من لمس مسسا وطيا صح من غير استحالة فكذا
يجوز ان يحل قوله تعالى ولا تنكح اباؤكم على الوطى والعقد وقوله جل جلاله ولا تستم النساء على الوطى واليس باليد من غير استحالة وان
ذهب الى امتناعه وجمان احدهما ما اشير اليه في الكتاب وهو ان القول بجوازه ارادتها مودى الى الحال فيكون ساويا لا تحا
من وجهين احدهما ان الحقيقة ما يكون مستقرا في موضعه مستحالة فيه والجواز ما يكون متجاوزا عن موضعه مستعملا في غيره والثاني الواحد

في حالة واحدة لا يتصور ان يكون مستقرا في موضوعه مستقلا في غيره ومتجا وزاوية ضرورة ان الشيء الواحد لا يحل مكانين في وقت واحد وانما يتصور ان يكون
الاطلاق عليه ما يكون المستعمل مراديا لما وضعت له الكلمة او لا المستعمل لما فيه غير مراديا اليها للحدود ما بها فخصت له فيكون موضوعا مراديا وغير مراد
وموجع بين التخصيص والاستعمال في الوجه الاول باعتبار اللفظ وفي الثاني باعتبار المعنى واعتبرا على الوجه الاول باننا لا نستعمل ان الحقيقة
مستقرة في موضوعه حقيقة والحجاز متجا وزعن موضوعه كذلك بل اللفظ صوت وحرف تيلاشي كما وجد فيستعمل وصفه بالاستقرار والتميز
وكلمته تتصل اي لفظ به واريده موضوعه وتعمل ايضا واريده غير موضوعه ولا استعماله بذلك كما فينا وعلى الوجه الثاني باننا لا نستعمل لزوم كونه
غير مراديا وضعت الكلمة او لا بل لازم كونه مراديا لما وضعت الكلمة او لا وثانيا وهو المجموع ولا يلزم من ارادتهما ان لا يكون اول
مراديا والوجه الثاني وهو اختيار اكثر المحققين ان ارادة المحققين يجوز عقلا ولكن لا يجوز لغة لان اهل اللغة وضعوا قولهم حمارا للبهيمة
المنخفضة وحدا وتجاوز رافى البليد وحده ولم يستعملوه فيها معاصلا الا ترى ان الانسان اذا قال رايت حمارا لا يفهم منه البهيمة بل
معنا واذا قال رايت حمارين لا يفهم منه انه راى اربعة اشخاص بهيمتين وبلدين واذ كان كذلك كان استعماله فيها خارجا عن الفهم
فلا يجوز وانما قيد بقوله مرادين اخترا من جواز اجتماعهما من حيث التناول الظاهري كما اذا استأنس على الانبياء والمواس
على ما استقر في اواخر اعراس جواز اجتماعهما في احتمال اللفظ اياها وقوله كما احتمال ان يكون الثوب الواحد معناه ان اللفظ
للمعاني بمنزلة الكسوة للأشخاص والحجاز من حقيقة بمنزلة العارية من الملك فكلما استعمل اجتماع صفة الملك والعارية في الثوب
في استعمال واحد استعمال ان يجمع في اللفظ الواحد كونه حقيقة ومجازا في استعمال واحد فان قيل ان اردتم استعماله اجتماع الملك والعارية
استعماله بنسبة شخصين فذلك ممنوع لان الثوب في حالة استعمال المستعمل كونه مستقلا بنسبة الملك واستعمل وان اردتم استعماله بنسبة
شخص واحد فذلك مستعمل ولكن المذكور في الكتاب لا يطابق لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة والحجاز في لفظ واحد في حالة واحدة باعتبار
المفنيين المختلفين لا باعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه قلنا المراد من التشبيه من حيث الاستعمال لا غير المعنى كما ان استعمال الثوب الواحد
في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا مستحيل سواء كان بنسبة شخص واحد وبنسبة شخصين فذلك استعمال اللفظ الواحد في حالة
واحدة بطريق الحقيقة والحجاز معا مستحيل سواء كان بنسبة معنى او بنسبة معنيين وكان الحسن في التشبيه ان يقال كما استعمال الثوب
الثوب الواحد انسان كل واحد منهما البهيمه كما له احدى بطريق الملك والآخر بطريق العارية الا انه اختيار هذا الوجه في التشبيه لانه
انظر في الاستعمال وبين استعمال الاجتماع في المعنيين ليعرف به استعماله بطريق الدلالة في معنى واحد وليكون فيه شارة الى رد قول
من زعم من مشائخنا العريقين ان الحقيقة والحجاز لا يجتمعان في لفظ واحد في محل واحد ولكن يجوز ان يجمع في لفظ باعتبار
محلين مختلفين حتى قالوا ثبت حرمة الجذات وبنات الاولاد لقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم مع ان اسم الام والبنات
يتناول الجدة وبنات الاولاد مجازا لان ما ذكره واعين من ذمهم بخصوص حرمة الجذات وبنات الاولاد ونحوها ثابته بالاجماع او
لعين النص باعتبار ان الام في اللغة الاصل والبنات الفرع فصارت كما قبل حرمت عليكم اصولكم وفرعكم فدخل فيه الجمع ولا
يقال الثوب للمعنى اذا استعاره المراد من لفظ الملك الذي هو العارية في زمان واحد لاننا نقول لا نستعمل ان
استفاد بطريق العارية بل باصل الملك الذي هو ثابت له اذ هو المطلق لا انتفاع الا انه كان ممنوعا عنه لتعلق حق الميراث به قبل
الطلب حقيقة لا عارية والدليل عليه انه لو ملك في يده ملك غير مضمون على الميراث لم يسقط حق الميراث من شيء واطلاق العارية عليه

سواء كان ملكا للمنفعة عن لا يملك حقيقة لا يعبور الا انه لما كان للمنفعة ان لا يعبور ليقاها عقدا الممنوع تصور لصورته الاعارة قلنا لك سمي
اعارة وقد ذكر في بعض الشروح انه منفتح بطريق العارية دون الملك بدليل ثبوت ولاية الاستدراك للمنفعة الى يده وكونه الحق
بالمرسوم من سائر الغرام فلا يكون فيه جميع بينهما والاول هو الصواب قوله وهذا اي بلان الجمع بين الحقيقة والمجاز فيخذر قال
سبحي رحمه الله في الجامع احيى الجامع الكبير لو ان عربيا لا ولا عليه اوصى بكذا قيد لجميع الوصية اذ لو كان للموصي موالى اعنته
وسوال اعنتهم طلبت الوصية الا ان يبين ذلك في ميوته لان المولى ليطبق على المقتضى والمقتضى بالاشتراك فلا يمكن القول للموصي ولا
يمكن القول بالبنين بالتأمل في مقصود الموصي لان مقاصد الناس في هذا الباب مختلفة فمنهم من يقصد الاسل على مجازاة لانعامه
ومنهم من يقصد الاسفل تيمنا لانسان فلا يمكن الترجيح للاعين لغني باعتبار ان مجازاة الانعام والشكر عليه واجب فيتميم الاعسان مندوب
اليه كما قاله ابو يوسف رحمه الله لان ذلك وجوب لا يدخل في الحكم فلا يصح اعتباره في الحكم فبقي الموصي له مجهولا فصار
الاسم منبرة للجمل لا لقطع رجاء البيان بالموت فلذا لك طلبت الوصية قايما اذا كان الموصي من العرب فقد صحت الوصية
لان العرب لا تسترق اذا حكم فيهم اما الاسلام والسيف لعظمة كفرهم كما في المرتد فلا يثبت عليه الولاء فبطل الاشتراك في الاسم فصحت
الوصية ثم ان كان له موالى اعنتهم وموالى المولى كان الثلث لمواليه دون موالى مواليه لان الاسم للموالى حقيقة لمباشرة عنقاتهم
ولمولى المولى مجازا لانه لم يباشر اعنتهم ولكنه سبب له لك باعناق الاولين فينسبون اليه مجازا والجمع معتدرك كانت حقيقة
اولى بالقدوم وان لم يكن له احد من الموالى كان الثلث لموالى المولى لتعيين المجازة وان كان له مولى واحد فلا نصف الثلث
وهو معنى قوله حتى استحق النصف لما عرف ان الاثنين في الوصايا بمنزلة الجماعة اعتباره الوصية بالمباشرة فان الاثنين فيه حكم
الجماعة كالبنين والاثنين والاخوين في حق حجب الام من الثلث الى السدين فلما جزم يستحق الواحد عند الفزاده النصف
دون الثلث والنصف الاخر يرد على الورثة لان العمل تدوير بحقيقة هذا الاسم فلا يمكن العمل بمجازه لجد ولا يلزم
تأويله ما قال ابو حنيفة رحمه الله فيمن اوصى لاقاربيه وله عم وانحو الى ان النصف للعم والنصف للاخوة لان اسم الاقارب
يطلق على الكل على سبيل حقيقة الالة اعتبر الترتيب بالقوة فصح الجمع ولما اذا كان في الورثة بنت وبنت ابن حيث يفرق
لصاحب البنات وهو الثلثان للبنات النصف وبنات الابن السدين لكل البناتين مع ان البنت ولدت لميت حقيقة وبنات
الابن اولاده مجازا لان استحقاق السدين لم يثبت بالنفس الموصية لاستحقاق البنات وهو قوله تعالى فان كن نساء الالة
يلزمهم الجمع بين الحقيقة والمجاز بل بالسنن وهو ما وصي انه عليه الصلوة والسلام على بنته الابن السدين عند وجود بنت الابن
فلا يكون جمع بين الحقيقة والمجاز ثم قوله لا ولا عليه تأكيد لان لا ولا حقيقة لا يثبت على العرب ولا ولا المولات
لان من شرط الاول ثبوت المرق وهو من شرط الثاني كون المولى الاسفل من غير العرب لانه لا يتصور
والعرب في غير قبيلة فلا حاجة له الى الانتصار بالاولاد الالة لما كان من المحتمل ان يثبت الولاء على العربي بطريق
الندوة بالان يترشح العربي امته الغير قلده منه ولد انتم اعنته مولاة فيكون هذا عربيا عليه ولا يصح التأكيد بقوله لا ولا
عليه وقيل هو اخذ من اهل الكتاب فان العرب فان تفرقهم على الكفر بالهجرة واسترقاقهم جائز ان يختلف مشركهم في حال
انما المقصود انشاء الولاء من الموصي عربيا كان او غير لان انتفاء الولاء من العربي لما كان اظهر وضع المسألة عليه

فقد له واسمهم الامان جواب عما يقال انكم قد جعلتم بين الحقيقة والجاز فيها اقسام الكفار على انما سموا الله بان قالوا امنوا على
 انما سموا الله بان قالوا امنوا على انما سموا الله بان قالوا امنوا على انما سموا الله بان قالوا امنوا على انما سموا الله بان قالوا امنوا على
 والموالي حقيقة لان بناء الموالي على ما زعموا بناء لا بناء وسموا الموالي لان اسم الانبياء والموالي حقيقة لان بناء الموالي على ما زعموا
 الكلام عليه يعني انما يشتمل الامان الانبياء والموالي لان اسم الانبياء والموالي حقيقة لان بناء الموالي على ما زعموا
 منها الفروع خارجة عن بني الامان فيسبون الى الجور بالنبوة مجازا يقال بنواشتم ونوتهم ونحوهم ونحوهم لان بني ادم وكذا هو حق
 معنى الرجل بنسب اليه بالولد محاربا باعتبار ان سبب الحقيقة باعتناق المادى لكن العمل به اى بهذا التناول الظاهر حتى
 منها لان الحقيقة تقدمت على الجاز في الماراد فثبت الامان لهم باعتبار تناول الاسم اياهم لكن لم يجر بصورة الاسم
 شبيهة اذ شبهة ما يشبه الثابت وليس ثباتا ومنهنا بهذا المشابهة فان ظاهر اطلاق الاسم يدل على ثبوت المدلول الجازى
 وليس ثباتا وقيل سببه دلالة الدليل مع تخلف المدلول فيثبت الامان به استحسانا لان المقصود تحقق الاسم اى خفا عن
 السكك اذ الاصل في الدلالة ان يكون محققة لقوله عليه الصلوة والسلام الادنى بيان الرب ملعون من يرم
 بيان الرب وهذا لم يحسن القليل قبل الدعوة الى الاسلام ولما قيل الجوزية فيثبت بانه في شبهة فصار اى لبقاء
 مجرد الاسم في كونه شبهة كالاشارة او صارت ثبوت الامان بشبهة مجرد الاسم كنبوة بالاشارة فيها اذ اذها بالانكاف
 الى نفسه بان اشار اليه انزل ان كنت رجلا تريد القتال او انزل متى ترى ما فعله بك فطمة الكافر امانا فانه ثبت به الامان
 بصورة المسالمة وان لم تكن اى هذه الاشارة مسالمة اى امانا حقيقة وذلك منسوب الى العمل على خبر كان وحقيقة منتهى
 على التمييز وتخييل ان يكون ذلك اسم كان وان لم يكن مستندا الى ذلك وحقيقة خبر كان اى وان لم يكن فعل الاشارة
 على حقيقة فان حقيقة المسالمة ولم يكن قصده الى ذلك والدليل عليه حديثه عن رضى الله تعالى عنه اى رجل من المسلمين
 اشار الى رجل من العدو ان لعل فانك ان جئتني قتلتك فاناه فوا من يعنى اذ لم يسجد قول ان جئتني قتلتك او لم
 يفهم قبيح بما ذكرنا ان اثبات الامان للفروع باعتبار شبهة لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والجاز الماترى ان الوصية
 فيها اذ اوصى لى فلان تصرف الى الانبياء عند الحقيقة رضى الله تعالى عنه دون انبياء الانبياء لان الجاز الماترى
 الحقيقة فلا يمكن العمل بصورة الاسم لان الوصية لا تستحق بالشبهة وعند جاز انما تصرف الى الكل في المعنى لان عموم
 الجاز مينا ولم فان اسم البنين يطلق في العرف على الفريقتين وهو نظير مندهم في مسألة السخطة والشرب من الفرات
 كذا في الميسوط قوله واسمنا ترك في الاستيمان على الاباء والامهات اعتبارا بصورة في الاجداد والسجدات
 لان اعتبار الصورة لثبوت الحكم في محل اخر يكون بطريق البعوضة وذلك اسماء يلحق بالفروع ودون الاصول
 فان قيل قد قالوا فيمن حلف لا يضره في دار فلان انه يقع على الملك والعارية والجارية جميعا وحديث
 اذ دخلوا الكبا وما شيا وكذلك قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله فيمن قال الله على ان اصوصم رجلا ونحوى به ائمة
 كان ندرا ويحيا وفيه جمع بين الحقيقة والجاز في جواب السؤال سببه هذه الجواب وهو ان يقال قد اعتمدتم صورة الاسم
 شبهة في حق الاسم في الاستيمان على الانبياء لم تعتبر وفي الاستيمان على الاباء والامهات في حق الاجداد والسجدات

فما ثم اذا اتوا الاموال من ابناء واهل بيت الامان للاجداد والجارات مع ان الاسم يتبين له صورة انتقال انما ترك ذلك لان اعتبارنا بعد
 حقيقة مراد باللفظ الثبوت الحكم في محل اخر يكون بطريق التبعية لا محالة ونحو البنين المتيقن بجهلهم فاما الاجداد والجارات فلا يكون
 اتباعا للاباء والامهات وهم الاصول فلا جرم ترك اعتبار الصورة في اثبات الامان لهم فان قيل اسجد اصل الاب خلقه ولكنه تبع له في
 اطلاق اسم الاب عليه لان اطلاق اسم الاب عليه لان اطلاق هذا الاسم عليه بطريق الاستعارة عن الاب كاطلاق اسم الابن على ابن الابن فيقول
 اثبات الامان في حقهم بطريق التبعية ايضا الا ترى ان استحقاق الميراث للجد وانما في نصيب الاب عليه عند عدمه بهذا الطريق ولا يمنع عنه
 كونه احلا للاب خلقه فلان ثبت له الامان الذي ثبت بادي شعبة ولا يمنع عنه كونه احلا للاب خلقه كان اولي قلنا اثبات الامان
 بظاهر الاسم بعد اراوة الحقيقة منه اثبات له بدليل ضعيف فيعمل به اذا لم يمنع عنه معارض كما في جانب الاباء فان ابن الابن تبع لابن
 من كل وجه فاما اذا وجد معارض فلا كما في جانب الاباء فان جهة كون الجد تبعا في الاسم ان كانت لوجوب ثبوت الحكم فجهة كونه احلا
 من حيث الخلقة فالتعدي فليسقط العمل به عند وجود المعارض لانه ضعيف في نفسه ولا نسلم ان استحقاق الميراث بطريق التبعية
 بل الشرع اقام مقام الاب عند عدمه كما اقام نبت لابن مقام البنت وبني الارث على القرب ولا شك ان الاب اقرب الى الميت
 من جده فلا جرم يحق الميراث لجد الاب وليس هذا من التبعية في شيء ولا يقال اذا اشترى المكاتب بابه ليصير مكاتبه تبعا فثبتت الامان بهما ايضا
 لثبوت الاسم تبعا وفيه من الدم لانا نقول الكتاب من شعب المحرقة لثبوت حرمة اليد فيها وضمانا الى حرمة الرقبة فكما ثبت له الحرمة اذا اشترى ابنة
 اسجد كذلك ثبت له صفة الكتاب اذا اشترى ابنة المكاتب شيئا فالمحكم لجد وليده الاوجه ان يقال ما ذكرتم ليس من قبيل ما نحن فيه لان كلامنا في ان
 لفظ الاب بل يتبين من الجد ظاهر وان الامان بل ثبت له ابتداء الصورة الاسم لان ثبت الامان له من جهة الابن بطريق السرية والكتابة والحركة
 اثباتا له من جهة الابن بامر محلي لا باعتبار لفظ يدل عليها فلم يكن من قبيل ما نحن فيه قوله فان قيل الى اخره اذا حلف لا يضمن قدمه في وارفان
 ولم يسم دار العينها ولم يكن له نية يقع على الدار المحلولة والمستأجرة والعارية وفيه من بين الحقيقة والمجاز لان الاضافة الى فلان بالملك حقيقة لغير
 سبب بل يكتفى في غير الملك وعدم صحة في الملك عند الشافعي رحمه اذا قال لا ادخل مسكن فلان فكذا الجواب وان قال ثبت فلان
 او دار فلان لا يثبت الا في الملك فثبت ان المراد من قوله فالجميع اصحابا دون غيرهم وكذا لو دخلها حافيا او تنفلا او راكبا خشت وفيه
 جمع بين الحقيقة والمجاز لان القول حافيا حقيقة هذا اللفظ وغيره مجاز بدليل صحة النفي في التخلل والركوب ودون الحفا ودونها اذا لم
 يكن له نية فان نوى حين حلف ان لا يضع قدمه فيها ما شيا اى حافيا فدخلها راكبا لم يثبت وصديق ديانة وقضا لانه نوى حقيقة
 كلامه ونه حقيقته مستعملة بغير مجزأة كذا في المبسوط وكذلك اى وكما قال جميعا في السلسلة المتقدمة ان يحلف يقع على الملك غير قال كونه
 ومجزأة كذا في السلسلة على سنة اوجه ان لم يوشيا او نوى النذر ولم يخط بباله ليمين او نوى النظر ونوى ان لا يكون يمينيا يكون نذرا بالاتفاق صحة
 لزومه القضا بالقوت دون الكفارة ولو نوى اليمين لا يكون نذرا باتفاق حتى لزومه الكفارة بالقوت دون القضا ولو نوى
 او نوى اليمين ولم يخط بباله النذر كان نذرا في الاول ويمينا في الثاني عند ابي يوسف وكان نذرا ويمينا عندهما حتى يلزم القضا والكفارة بالقوت في اليمين
 وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان النذر واليمين مختلفان بلا شبهة لان موجب النذر الوفاء بالمعزم والقضا عند القوت لا الكفارة وموجب
 اليمين المحافظة على البر والكفارة عند القوت لا القضا واختلاف الحكماء يدل على اختلاف افعالهم في هذا الكلام للمذاهب حقيقة لعدم توقف ثبوتها
 على قرينة كما اذا لم يوشيا واليمين مجاز لتوقف ثبوتها به على قرينة وهي الغنية والتوقف على القرينة من المرات المجاز واذا كان

كذلك قال ابو يوسف رحمه الله لا يجوز الجمع بينهما فترجى الحقيقة على الجواز في الوجه الاول ويقطع الحقيقة بتعيين الجواز مراد في الوجه
 الثاني والضمير في قوله وطيه جمع راجع الى الجمع ابي فيما ذكرنا من المسائل جمع بينهما كما بينا ثم ذكر الرجب هنا سنونا وذكره فخر الاسلام
 في غير موضع حيث قال ان الصوم رجب وهو اوضح لانه اذا لم يصرف فيصير الى الذي يتحقق اليقين لان صرفه على تقدير رادة المعين هو رجب
 هذه السنة لا يجوز اجتماع العدل والعلية فيه كما في سحر اذا ردت سحره ما يظهر اثره وجوب القضاء والكفارة بقوله يا صوم فاما اذا ذكرنا
 فالواجب به صوم رجب من جملة غير معين فلا يظهر اثره وجوب القضاء والكفارة الا في الوجبة لان الغوات لا تحقق به فيه الا بالموت فيلزم الوجبة عند
 الموت بالغداة والكفارة قولنا ومنع التقدم صار مجازا عن الدخول الى عبارة عنه ضمن لفظ الجواز معنى العبارة فذلك كرهه بصلته عن
 كلمة من يعنى في ان حروف الصلوات تنوب بعضها عن بعضها معنى صار الوضع مجازا في الدخول لان الوضع سببه فاستعير بسببه وانما حمل على الدخول لان مقتضى
 الجواز منع نفسه عن الدخول لا عن مجرد وضع التقدم فيصير باعتبار مقتضاه كان ما لم يداخل والدخول مطلق لعدم تقيده بالركوب والتفصل
 والحفاة فيجوز بالكل حصول الدخول الذي هو المقصود بالمنع لا باعتبار كونه اربا او حافيا كما في اعتناق الرقبة عن الكفارة يخرج عن المسئلة
 بطلاق الرقبة لا يكونا صغيرة او كبيرة او كافرة او سوسنة الا ترى انه لو وضع قدميه ولم يداخل لا يبحث في ميته كذا في فتاوى قاضيان لانه لما
 صار مجازا في الدخول لا يعتبر حقيقة بعد وادخاله الدارين او بهما نسب السكنى لان الدار لا تتعدى ولا تتجوز لانتفاء مادة وانما تتجوز لبعض ضابطها
 فغير فنان المقصود من هذه الاضافة نسبة السكنى دون الملك فيستعار الدار لموضع السكنى فضا كما قيل لا دخل لموضع سكنى فلان او
 دار مسكونة لفلان فاعتبر عموم الجواز ابي في الصورة من قيد دخل في عموم الدخول الركوب والمشى وفي عموم السكنى الملك الاجارة والكتابة
 فيبحث في الدار المملوكة بعموم الجواز لا بالملك حتى لو كان الساكن فيها غير فلان لم يبحث وان كانت مملوكة لفلان كذا اذكر شمس الائمة رحمه الله
 في اصول الفقه وذكر في فتاوى قاضيان هو الفتاوى الطبرية ولو دخل دار فلان ولم يمشي شيئا فدخل دار اسكنها فلان باجارة
 او اجارة فيبحث في ميته وان دخل في دار مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها يبحث ايضا في ماله والرواية لا يندفع السؤال لبقا الجمع بين الحقيقة
 والجواز الا ان يجعل قوله دار فلان عبارة عما يضاف اليه من الدور مطلقا فيدخل في عموم الدور المضافة اليه بالسكنى وبالملك جميعا
 قوله وهو ابي اعتبار عموم الجواز بهما نظير اعتباره فيما اذا قال عبدى حريم يقدم فلان ولم يمشي شيئا فقدم فلان ليلا او نهارا يبحث مع
 مسلم الجمع بين الحقيقة والجواز لان حقيقة اليوم النهار والملاقاة على الليل مجاز لان اليوم الى اخره واعلم ان لفظ اليوم يطابق على بناء النخل
 بطريق الحقيقة اتفاقا وعلى مطلق الوقت بطريق الحقيقة عند البعض في غير شتره كما وطريق الجواز عند اكثر وهو الصحيح لان حمل الكلام على
 الجواز اولى من حمله على الاشتراك عند تعارض الجواز والاشتراك لان الجواز في الكلام اكثر فيجوز على الاغلب لانه لا يودى الى اتمام المراد لان اللفظ ان
 خلا عن قرينة الجواز فالحقيقة متعينة وان لم يخل عنها فالذي يدل عليه القرينة وهو الجواز متعين بخلاف الاشتراك فانه يودى الى الاكتمال في
 الكلام لعدم اتمام المراد ثم لا شك في انه طرف على كلا التقديرين عند الفرعيين فيرجح احد تخيلية بظروفة فلان كان منطروفة مما يتصور وهو ما يصح
 فيه ضرب المدة ابي يصح تقديره ببدء كاللبس والركوب الساكنة ونحوها فانه يصح ان يقدر بزمان يقال لبست ثوبا يوما وركبت دابة
 الدابة يوما وساكنت في دار واحدة ثم حمل على بيان النصارى لانه يصلح مقدر له فكان الحمل عليه اولى وان كان منطروفة مما لا يتصور ان يكون
 والدخول والقدوم اذ لا يصح تقديره بالافعال بزمان يحمله على مطلق الوقت اعتبارا بالنسب ثم من قوله انت حرا وعبدى حريم يقدم فلان
 او انت طالق او امراته طالق يوم يقدم فلان اليوم طرف للتحريم او الطلاق لانه انما يقرب به وانما محال لا يستدفع لفلان اليوم على مطلق الوقت فيبحث

اذا قدم ليل اذ صار باطلا في الجواز كما في سنة وضع القدم ونسب قوله امرك بيديك يوم يقدم فلان او اختار في نفسه يوم يقدم فلان
 انفقوا في التخيير مما يتقدم في اليوم على بياض النصارى لو قدم فلان ليل الى الصبح الامر بغيره ولا يثبت له الخيار واعلم انه لا اعتبار
 لما نصبت اليه اليوم وهو القدم في هذه المسائل مثلا في ترجيح احد احتماليه بل ان اضافته اليوم لتعريفه وتبينه من الايام واولقات
 اليوم كقوله انت طالق يوم الجمعة او انت حر يوم الخميس لا لظرفية ولما لم يوترق تقدم في انتصاب اليوم باتفاق اهل اللغة اذ انضاف
 اليه لا يوترق في المضان بحال بل هو منصوب بنظره والتقدير حررتك في يوم قدم فلان او فوضت امرك اليك في يوم قدم فلان
 اعتبار به بنظره الذي يوترق في اول سن اعتباره بالاشارة فيه فخرنا ان لا اعتبار للمضاف اليه في ترجيح احد احتماليه والى ما ذكرنا اثره
 في البسوط في غير موضع وكذا في المداهية لان بعض المشايخ اعتبروا المضاف اليه في الاختلاف الجواب وهو ما اذا كان المضاف
 والمضاف اليه مما لا يمتد مسامحا نظر الى حصول المقصود وهو استقامة الجواب وبعضهم لم يفتوا فيه الى المضاف اليه اصلا نظرا
 الى التحقيق فاما فيما يختلف الجواب فيه بالاعتبارين بان كان احداهما ممتدا والاخر غير ممتد افاكل اعتبره والمضرون ولم يفتوا
 الى المضاف اليه كما في سنة الامر باليد فان الكل اعتبره وافيد الامر باليد الذي هو منظر وفدون القدم الذي هو مصاحف اليه
 وكذا في سنة النذر فيثبت بما ذكرنا ان المعتبر هو المنظر وفي هذا الباب لا غير وباقي الكلام مذكور في الكشف قوله واما سنة النذر فليس صحيحا
 يعني ليس ما ذكرنا من ثبوت حكم النذر واليمين في تلك المستلزمات بين الحقيقة والجواز لان المنع اجتماعهما صيغة ولم يوجد منها
 لان هذا الكلام نذر بصيغة لا غير ولكنه يمين باعتبار موصبه اي نكته وهو ان موجب النذر اي المعنى المقصود وبصيغة النذر ايجابا للنذر
 لاحالة ولا بد من ان يكون النذر وقبل النذر مباح الترك ليصح التماسه بالنذر لان النذر بما هو واجب في نفسه لا يتبع على ما عرفت فاذا
 لزم النذر بالنذر صار تركه الذي كان سباحا حراما وصار النذر تحريم البياح بواسطة حكمه وهو ايجابا للنذر وبالصيغة كما ان الامر بالشيء
 نهي من ضده بواسطة لزوم الماسورة لا بصيغة وتحريم البياح يمين عندنا لان النبي عليه السلام حرم مارية والعسل على نفسه فسمى الله تعالى ذلك
 يمينا ووجب فيه الكفارة حيث قال الله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما حل لك الى ان قال قد فرض الله عليكم حلة ايمانكم اي شئ لكم تحليلها بالكفا
 حتى روي مقاتل ان رسول الله عليه السلام اعتق رقبة في تحريم مارية وهو نذر يمين بكيه وعمره ابن عباس وابن مسعود وريد وطاوس والحز
 وكثيرون واهل الكوفة فكان النذر بواسطة ميمنا لا بصيغة بل هو نذر بصيغة لا غير ومثله ليس بمنع كسرة القريب سمي اعتاقا في
 الشرع ويستحيل ان يكون اثبات الملك ثالثا لثبوت بصيغة اثبات الملك في القريب يوجب العتق بالنذر فكان الشراعتا قاطبة
 حكمه لا بصيغة وكما لجهة بشرط العوض به باعتبار الصيغة بيع باعتبار المعنى وكالا قاله فسخ في حق المتعاقدين وبصيغتها بيع في حق ثما
 بعنا ما كان ينبغي ان يثبت اليمين بلائيه كالعتق في شراء القريب يثبت بلائيه واليه ذهب سفيان الثوري حيث قال لو قال له على
 ان صوم فلان فرض في الغد فافطروا كان الحالف امره فحاض وجب له قضاء والكفارة الا ان استعمال هذه الصيغة غلبت النذر فم
 فصارت اليمين كالحقيقة المجردة فلا يثبت من غيرنية كذا في بعض الشرع ولما قل ان يقول لا يندفع الجمع بما ذكرتم لان ثبوت اليمين
 لما توقف على الارادة فقد اريد بهذا اللفظ موضوعا وهو ايجابا لعبارة المسحاة وغير موضوعه وهو اليمين ولا معنى للجمع سوى هذا ليس
 ذكرتم الايمان وجه اتصال اليمين بالنذر الذي هو يجوز الجواز بخلاف شرا القريب فان ثبوت العتق فيه لا يتوقف على الارادة بل يثبت وان
 نفاذ ولم يقصد فلا يكون النذر نظيره والجواب الصحيح ان التحريم يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على النية فان تحريم سكر المسكر ثبات

قال السجستاني
في كتاب التلخيص
في بيان ما لا يخفى
على من يتأمل
في هذه المسئلة

نواه اوله ان كونه يميناً يتوقف على القصد فان النص جسد يمين اعتد القصد ولم يرد الشرع بكونه يميناً اعتد
 عدم القصد وثبوتة ضمنها فاذا نوى اليمين فم يكون التحريم الثابت به يميناً لوجوده في نفسه لكن بموجب النذر الا ان النذر
 وذكر شمس الماتة في شرح كتاب الصوم انه اجتمع في كلامه كلشأن احد هما يمين وهو قوله منه فانه عند اراوة اليمين كقوله يا هذا قال ابن عباس وخلفه
 في الجنة وقت العصر فلم يغرب الشمس حتى خرج وهذا الان الباء واللام متعاقبان قال الله تعالى اخبار اعرن فرعون انتم له وفي موضع آخر انتم
 به والآخرى نذري قوله على الان عند الاطلاق غلبا لثبوتها بالعادة فيعمل غلبا لثبوتها في نفسه فلو لم يرد الشرع بكونه يميناً اعتد القصد ولم يرد الشرع بكونه يميناً اعتد
 والجواب في كلته واحدة بل في كلتين وذلك في مستبعد فليكن في كلتيهما ان الصوم ايجاباً في نفسه وسواء وامسحوا باليمين ايضا ان جاز ذلك
 كرسك قوله وانما ان كرسك لا كرسك باليمين والشرط جميعاً وذلك لانه لما ايجاب الصوم الى المستقل صار كانه قال والله لا صوم من كذا حتى ان يصلح جواباً
 من حيث المعنى ولو قال نذرت ان اصوم رجب ونوى النذر واليمين فعلى الوجه الاول تصح نية اليمين ويكون نذراً ويميناً وعلى
 هذا الوجه لا يكون الا نذر لعدم اللفظ الذي يصح نية اليمين فيه وذكر في بعض الشروح ان كلامه الصيغة للنذر فيمنع من اليمين
 ثم انه بالنية يريد ان يصرفه الى غيره فصدق فيما عليه وهو وجوب الكفارة ولم يصدق فيما له وهو سقوط القضاء الثابت بظاهر
 الصيغة كمن قال زنيب طالق وله امرتان سماتان بجهد الاسم احدهما معروفه وبه دون الاخرى فقال روت به الايقاع
 على غير المعروفه يصدق في وقوع الطلاق على غير المعروفه ولا يصدق في صرف الطلاق عن المعروفه لانه يلزم على هذا الوجه ما
 اذا نوى اليمين ونفى النذر حيث يصدق ويكون مينا بالاتفاق فعلم ان الصحيح ما هو المذكور في الكتاب قوله ومن حكم هذا الباب
 اي باب الحقيقة والجواز فالشيخ راج وان لم يعقد الاحكام الحقيقية والجواز بابا الا ان الامام فخر الاسلام راج قد عقد لها باباً وذكر
 فيه بهذا اللفظ فتابعه في ذلك او المراد من الباب النوع كما في قوله عليه السلام من خرج يطلب باباً من العلم اي نوعاً معيناً ومن علم
 هذا النوع الذي نحن بصدد ان العمل بالحقيقة ستنى امكن سقط الجواز يعني اذا دار المقطعين الحقيقة والجواز فاللفظ للحقيقة
 والى ان يدل الدليل على كونه مجازاً كقوله رايت اليوم حماراً او استقبلت الاسد في الطريق لا يحمل على البليد والشجاع الاقرية
 زائدة فان لم تظهر فاللفظ للبينة والسبع ولا يكون مجزاً ومن الناس من زعم اذا استعمل فيها وامكن ان يراد به الجواز كما لا يمكن
 اراوة الحقيقة يكون مجزاً ولم يكن جملة على احدهما او على من جملة على الآخر لتساويهما في الاستعمال والافرية للحقيقة في هذا النوع
 فصار بمنزلة الاسم المشتهر الصحيح ما ذهب اليه العامة لان الواضح انما وضع اللفظ للمعنى ليكتفى به في الدلالة عليه فصار كانه قال في حقهم
 اني تكلمت بهذا اللفظ فاعلموا اني فعلت بهذا اللفظ المعنى فمن تكلم بلفظ وجب ان يراد به ذلك المعنى فوجب جملة عنه الاطلاق عليه كيت وقد نجد
 بالضرورة مبادرة الذين الى فهم الحقيقة اولى من مبادرة الى فهم الجواز وذلك لئلا يعل على ما قلنا وقولهم في الاستعمال سواء فاسد لان مجزاً والاستعمال
 والجواز لا يفهم الا بقرينة تنظم اليه في نفسه وان اذا لم يتبادر كان المعنى الاصلي اولي اللفظ من المعنى العارض عنه عدم دليل لغيره اليه وهو معنى قوله المستعمل
 لا يراهم الاصل ولذا قلنا اذا اختلف لا يتكفلانته وهي مشكوكه ان يقع على الوطى دون العقد حتى لو لم يلقها ثم تزوجها لا يثبت قبل الوطى لان هذا اللفظ في الوطى
 حقيقة وفي العقد مجاز فكان جملة على الحقيقة اولى بخلاف ما اذا كانت المراد اجنبية حيث يقع على العقد لان وطئها ما حرم عليه كانت الحقيقة مجزاً
 فتعين الجواز قوله فان كانت الحقيقة مستندة بالتعذر لا يتوصل اليه الا بشقة كما في النجاسة والمجهر بالمتيسر اليه الوصول ولكن الناس تركوه كونه كونه القدر
 رقيق في الفرق بينهما ان التعذر لا يتعلق به حكم وان تحقق والمجهر قد ثبت به الحكم اذا صار فرداً من افراد الجواز فيصير الى الجواز لزوال المنع ولما حذر

عن الائمة فانما حلت الاكل من هذه الشجرة فيجوز تقع على عينا الكائنات مما يوجب كقصص السكر والدياس والزرع والربط ان لم يكن فعله بالان كانت لها
ثمرة كالنخلة والكرمة وان لم يكن لها ثمرة فعلى ثمرتها كالحلوان ونحوه وهذا اذا لم يكن له نية فاما اذا نوى شيئا فيجوز على ما نوى ان كان اللفظ يحتمل ذلك كما
نقل عن الامام العلامة شمس الائمة الكردني في هذا على ان المجاز يصار اليه عند سحران الحقيقة تناسا اذا وكل رجلا بالخصوصية مطلقا انه
يتصرف الى الجواب استحضارنا حتى لو اقر على سوكية يجوز اقراره والجواب كلام بيته عليه كلام الغير ويطلب ما خوذ من جاب القلادة اذا قطعها ما سمي
لان كلام الغير ينقطع به وفي القياس لا يجوز اقراره وهو قول ابي يوسف الاول وزفر والشافعي لانه وكله بالخصوصية وبه المتابعة والمشاورة
والاقرار مسالمة وسوا فقه وكان ضده ما عربه والتوكيل بالشيء لا يتضمن ضده وجه الاستحسان انما تركت انما هذه الحقيقة وجعلنا كلامه توكيلا للجواب
مجازا لطلب الاسم السبب المسبب لان الخصوصية سبب الجواب او اطلاق الاسم الجبر على الكل لان الابتكار الذي يتشكك منه الخصوصية
بعض الجواب فيه مثل في عموم الابتكار والاقرار وانما حملناه على هذا لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه الذي يتيقن به فملك
الموكل الجواب لا الابتكار فانه اذا عرف المدعي محتالا يملك الابتكار شرعا وتوكيله بالملك لا يجوز شرعا والديانة يستغنى عن قصده ذلك فكان
شرعا وان الخصوصية حرام بقوله تعالى ولا تنازعوا في كائنات حقيقة ما يجوز شرعا والمجوز شرعا بمنزلة المجوز عادة لانه لما جازى ترك
شرعا كان من ظاهر حال المسألة الاستثناء عنه لمدنية وعقلية فيصير بمنزلة المجوز عادة فلهذا يجب حمل على المجاز كالعباد المشركين الا انهم يرضون
نصفه مطلقا تصرف بغيره الى نصيبه فاصح من تصحيح عقده بهذا الطريق واذا عمل على الجواب انه قد يكون التيمم كما يكون بلا فتناء ولما لا
فاذا اقر فقهائي بالماسورة فيصح غير ان عند ابي يوسف في قوله لا اقراره يصح في مجلس القاضى وغير مجلس القاضى لان الموكل انما يقبض
نفسه مطلقا فيملك كل الموكل بالكلية وعندنا يملك الاقرار في مجلس القاضى ودون غيره لان الجواب لما يسمى خصوصية مجازا اذا حصل
مجلس القضاء لانه لما ترتب على خصوصية الاقرار يسمى باسمه كما قال الله تعالى وجزاء سبعة سبعة مثلهما والمجازاة لا تكون سبعة ثم استخرج ما ذكرنا
المجوز شرعا كالمجوز عادة بقوله الا ترى انه لو حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتيقده حلف بزمان عدس حتى لو كلمه ما كبر حث في ميمنة الاصل
فيه ان اليمين متى عقدت على شيء بوصف فان صلح داعيا الى اليمين يتقيد به بنكره كان او معروفا صرازا عن الابتكار كما اذا حلف لا
ياكل رطبا او هذا الرطب يتقيد به حلف حتى لو اكله بعد ما يفسد لا يثبت لان هذا الوصف يصلح داعيا الى اليمين ليس بغيره اكل الرطب ان لم يفسد
داعيا الى اليمين فان كان المخلوف عليه بنكره يتقيد به ايضا لان الوصف حديثه يصير مقصودا باليمين لانه المعروف للمخلوف عليه لو ترك
اعتباره بطلت اليمين فوجب اعتباره ضرورة كمن حلف لا ياكل لحم حمل فاكل لحم كمش لم يثبت وان كان المخلوف عليه معروفا بالاشارة
لا يتقيد اليمين بالوصف كما اذا حلف لا ياكل لحم هذا الحمل فاكله بعد ما يفسد لا يثبت لان الوصف حديثه لا يثبت لانه لا يصلح داعيا الى
اليمين فان من امتنع عن اكل لحم لغير حقيقة كان اشتد استنساخا من اكل لحم الكلب والاشارة في هذا الوصف الاصل هو الاشارة الى
فوق الوصف في التعريف لكونه بنكره وضع اليد على المشار اليه فيحمل على المجاز وهو ان يجعل عبارة عن الذات كانه قال لا اكل لحم هذا الحيوان
واذا ثبت هذا كان ينبغي ان يتقيد اليمين في قوله لا اكلم هذا الصبي بوصف الصبي لانه قد يصلح داعيا الى الحلف بترك الكلام مع لصبيان
استقامت وقلة عقولهم وسوء ادبهم كوصف الرطوبة لان المجاز هو ان المجازى بترك الكلام مع حرام مجوز شرعا لقوله عليه السلام من لم يرحم
صغيرا فاولم يوفى فكيفنا فليس بنا وفي ترك الكلام بترك الترحم فكان بمنزلة المجوز عادة فيترك الحقيقة ويصار الى المجاز فيجعل كانه قال لا اكلم هذا
الذات بطريق المطلق اسم الكل على البعض فاذا اكله بعد زوال الصفة يثبت ببقائه الذات بخلاف قول الامام صاحب الشريعة في تعذيب الصبيان وان كان حراما

مجهوراته ثلاثة سائر مقصودا بالجلال كونه هو المحرف للمحرف عليه كادبنا في مقيد اليقين به وان كان جبراما كن من هذه البشيرة اليوم خير او ليس
الميلة في حقه اليقين بان كان جبراما لصيرورة الشبهة المستمرة مقصودا باليدين فحيث ان لم يشرب ولم يسير في كذا امنا قولا في مكان اللفظ لا حقيقة
مستعملة اي معنى حقيق مستعمل غير مجبور واستغنى عن مجاز متعارف اي مستعمل مجازي متبادرا الى الفهم في العرف الى انشأه اذا كانت الحقيقة
والمجاز غير مستعمل او كانا مستعملين والحقيقة اكثر استعمالا او كانا في الاستعمال سواء فالعبارة الحقيقية بالاتفاق لما مر ان الاصل في الكلام
هو الحقيقة ولم يوجد ما يعارضه فوجب العمل به والكان المجاز اغلب استعمالا في حقيقته والعبارة الحقيقية وعندها العبارة للمجاز فاذا علم
لا ياكل من هذه الخطه او حلف لا يشرب من الفرات ولا نية له فعند اليقين في انما يبحث باكل من الخطه والكس من الفرات ولا يبحث باكل
الجزء بالشرب من لاواني المتخذة من الفرات لان الحقيقة مستعملة في المستعملين اذ الخطه حينئذ ما كونه عادة فاما حقيقة وتقليد فيقول ويجوز
الاشارة الحقيقية وقد يدرك ايضا باصحابها عند الضرورة وكذا من اشترى خطه يصنعها كما انجبت بخار خواتم علمه وكذا الكس الذي هو حقيقة
كلما يشرب من الفرات من لا نية الغاية فيقضي ان يكون ابتداء شربه من الفرات مستعملا في الفرات الذي عليه السلام وتقوم قبال بان عندكم ما في
شرب الكس في الوادي وهو عادة اهل البوادي والقري واذ كان كذلك كان اللفظ محمولا على الحقيقة دون المجاز وعندها يبحث باكل من الفرات
كالجزء وشبهه كما يبحث باكل عينا وبالاعتبار من الفرات كما يبحث بالكس لان استعمالا في كل الخطه اكل في بالية اذا المعلوم من قولهم اهل
بلد كذا اياكلون الخطه ان طعمهم من اجزاء الخطه لان من اجزاء الشربة في الشرب من الفرات شربة منسوب اليه فادرك بان شربون من الوادي
ومن الفرات او يربوا قننا والافند بالادواني لا يقطع هذه النسبة فوجب حمل الكلام على ما هو المشهور في بحث بالامرين المستعملين قوله وانما هي الا
المذكور يرجع الى اصل مختلف بينهم وهو كذا او اعلم انه لا خلاف في ان المجاز خالف عن الحقيقة بعد كمال انه لا يشبه الا عند قوت معنى الحقيقة وتعد
العمل به وندما يحتاج المجاز الى الحقيقة والحقيقة لا يحتاج اليها وانما لا بد من ثبوت الحذف من تصور الاصل لان الخلف من الاضافات فلا يتصور من الاصل
كالابن من الاب ان يصير الى المجاز لا يجوز الا عند تعدد الحقيقة كما ان الصبي الى الحلف لا يجوز الا عند ثبوت الاصل لكنه لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز
من اوصاف اللفظ لان اوصاف المعاني ولهذا قالوا الحقيقة لفظا مستعمل في كذا والمجاز لفظا مستعمل في كذا وانما الخلاف في ان الحقيقة
التي هي بان صارت الحكم بانفرد المجاز خلفا عن الحكم باللفظ الحقيقة ثم ثبت الحكم على صحة ويلحق الاستعداد والاختصاص حكم الحقيقة او في الحكم بان تعدد الحقيقة
بما ذكره في الفرات لا ثبات لانهم الحقيقة خلفا عن الحقيقة في اثبات حكمها انما هو الكلام فقال ابو حنيفة في المجاز خلفا عن الحقيقة في الحكم
وقال ابو حنيفة عنما في الحكم وتبين كذا في قوله لا شجر في هذه السه فنهت بما هو خلف في اثبات الشجر عن قولهم اهل في محل الحقيقة لا ثبات البسك المعطوف
وما قرع من كسان حكم المجاز خلفا عن حكم الحقيقة عند ما قالوا كذا لان الخليفة بين المجاز والحقيقة الذين هما من اوصاف اللفظ بالاتفاق لا بين الشيء
والبيك المعلوم وعند اني حقيقته في الحكم بقوله هذا السد للشيء خلف عن الحكم بقوله هذا السد للبيك المعلوم من غير نظر في ثبوت الخلفه الى الحكم ثم ثبت
الحكم وهو الشجرة بناء على صحة الحكم لا خلفا عن شيء كما ثبت حكم الحقيقة بناء على صحة الحكم في قوله لعبد الذي لا يشبه الله وهو معروف بالنسب
من الغير في اني فنهت بما هو خلف في اثبات اعتق عن قوله هذا النبي لانه الحقيقة في اثبات النبوة والعتق وعنده نفس الحكم بقوله هذا النبي خلف
عن الحكم بقوله هذا النبي في محل الحقيقة ثم ثبت العتق بناء على صحة الحكم كما ثبت النبوة والعتق في محل الحقيقة بناء على صحة الكلام لهما ان الحكم
هو المقصود لا نفس العبارة فاعتبار الخليفة والاصالة فيما هو المقصود اولى من اعتبار ما فيها هو وسيلة وهي العبارة والله ان الحقيقة والمجاز
من اوصاف اللفظ باجماع اهل اللغة فحذف المجاز خلفا عن الحكم الذي هو استخراج اللفظ اولى مما ذكر لان الحقيقة والمجاز لا يجريان في السك

وتحقيقه ان الاستعارة نقل وان لا يتصور في المعنى لان المعنى هو تمام ما سمي المستعار عنه وانه لا يقبل النقل الى المستعار له بحيث يصير معينا وكذا
صفة لا يقبل الانتقال لان صفة الشئ هي القائمة به فكيف يقبل النقل وانما يتصور النقل بطريق الاعتبار في اللفظ لا ترى ان الشجاعة
التي في الاسد لا تنقل الى الانسان باستعارة لفظ الاسد له ولكن اللفظ ينتقل اليه فخرنا ان الحقيقة في التكلم لا غير وينقل اثره الاستعارة
في قوله العبد الذي لا يولد مثله في الابن فعلى قولها وهو قول ابى حنيفة الاول والثاني رضى الله عنهما بلغوا في الكلام لان المجاز لما كان
خلفا من الحقيقة في اثبات الحكم عندهم ولا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل فيثبت ان يكون الاصل في محض صواب الحكم على الاختلاف ان
يتعدى العمل به لعرض فيخلف المجاز في اثبات الحكم وهذا الكلام في نفسه يمنع اعتبار المجاز اصلا لان معنى قوله في ابى حنيفة ان يكون من بابي وابن جبرين
سنة يستحيل ان يكون مخلوقا من بابي حنيفة فلا يمكن ان يجعل المجاز خلفا عنه فيكون كما في قوله اعتقك قبل ان اخلق او قبل ان تخلق
بجواز قوله المعروف النسب الذي يولد مثله في الابن لان الكلام في محض صحيح موجب حكمه وهو البنوة لولا العارض لجواز ان يكون مخلوقا
من بابي حنيفة او بالوطى بشخصه لكنه لما اشتتر نسبة من الغير لوجود ظاهر الدليل تعذر اثباته نه رعاية الحق الغير فيصح ان يخلف المجاز وعنده ابى حنيفة
في قوله الاخر يعتق هذا العبد ويصير هذا الكلام عبارة عن قوله عتق من حين ملكته بطريق ذكر المملوك واردة الملازم لان الخلف لما كان
في نفس التكلم دون الحكم عنده يشترط صحة التكلم في بان يكون الكلام صالحا لافادة المعنى في نفسه يكون متبدا وخبر موضوعا لافاد المعنى وقد وجد
ذلك فيما نحن فيه لان قوله في ابى حنيفة موضوع لاثبات النبوة وقد تعذر العمل بعقيدته وله مجاز متعين فيعمل بمجازه بخلاف قوله اعتقك قبل ان
اخلق او قبل ان تخلف لان الخلف لانه ليس له حقيقة اصلا فلم يصح التكلم به فلا يمكن جعله عبارة عن الملازم حقيقة اذ ليس له حقيقة فيلزم ضرورة ولا معنى لما
قالوا من اشتراط احتمال النبوة في هذا المحل لان اهل اللغة قاطبة اتفقوا على ان قوله شجاع هذا اسد استعارة مجتمة ومعلوم ان الشجاع لا يمكن ان
يكون ليكل لمعلوم بوجه ولكن قوله هذا اسد موضوع لافادة معنى وهو الاخبار عن الهيكل لمعلوم ثم استعارة لاثبات لازمه وهو الشجاعة الموجودة
الشجاع الذي لا يتصور فيه الاسدية اصلا فكذا قوله في ابى حنيفة وخبر موضوع للاخبار عن النبوة في محل وهو لان الحقيقة واستعارة لاثبات لازمه
وهو الحية في الاكبر سنانه فيصح هذه الاستعارة ايضا فلم ينسب بينهما فرق وما ذكر في بعض الشرح ان قوله هذا اسد لا شجاع خلف عن قوله في ابى حنيفة
قوله في ابى حنيفة في مسئلتنا خلف عن قوله في ابى حنيفة وان عند ما ثبت الشجاع بقوله هذا اسد خلف عن ثبوت الهيكل لمعلوم به وبثبوت الشجاعة بقوله
في ابى حنيفة النسب الذي هو صفة مناسنة خلف عن ثبوت النبوة بخبر متص لان المجاز لا يكون خلفا لافاد حقيقة التي نقلت عن محلها الى محل المجاز فافان
الحقيقة الثابتة محل المجاز فلا ولو كان لفظ الاسد خلفا عن الشجاع ولفظ هذا ابى حنيفة خلف عن هذا لاثبات الخلف في قوله في ابى حنيفة سنانه لان
حكم الاصل وهو الحية التي ثبت بقوله هذا اسد ليس بممتنع في هذا المحل بل هو متصور كما في الاصغر سنانه فيلزم ان ثبت الحق عند ما لوجوده بشرط
المجاز هو متصور حكم الاصل والامر سجا افة ولا يصح ايضا ان يكون الشجاع خلفا عن الهيكل لمعلوم لان الحقيقة فيكون من المعاني
لا بين الالفاظ والحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ بل المراد من الخليفة في الحكم او في التكلم ما قلنا واذا قصد هذا الاصل فوجبه بانه ما نحن فيه عليه
ان خلفية المجاز لما كانت في التكلم عنده لانه تصدق من التكلم في عبارة من حيث انه يجعل عبارة قائمة مقام عبارة ثم ثبت الحكم بما يقتضيه الالفاظ
المراد من الاصل والخلف وهو معنى قوله فاجتنبوا في الرجحان بين التكلم بان جعل التكلم بالحقيقة عند اسكان العمل بمجاز اجماعا على التكلم بالمجاز
الملازمة وخلفية الاخر فصارت الحقيقة المستعملة اولى من المجاز وان كان متعارفا وعنده لما كانت الخلفية باعتبار اثبات الحكم لانه هو المقصود
ودون العبارة وجب التزج باعتبار الحكم وحكم المجاز بينهما اجماع على حكم الحقيقة اذ كل حكم الحقيقة تحت عموم من غير عكس فكان العمل بالمجاز اولى لكونه

المتفرقة في التقدير بالاشير اليه في الكتاب وهذا انما يصح دليلنا لما على المدعى وهو شرح المجاز المتعارف ان ثبت لعموم في كل مجاز متعارف
بالاستقرار كما ثبت في الصورتين المذكورتين فاما اذا لم يتبين ذلك انفس المجاز المتعارف الى بالعموم يتناول حكم الحقيقة كما ذكرنا والى باليسر فكل
كما اذا جعل لكل الخطبة عبارة عن الكل بما يتبين منها والشرب من الفرات عبارة عن شرب ما يقع من شرب ما يقع من الخطبة والكسح منه كما ذكرنا
بعض المشايخ فلانهم يبالون لئلا يكونوا اخص من المدلول فيكون الدليل الشامل للتعيين معينة بما ذكر في شرح الجاسع البراني ان المجاز اذا كان بالطلب
استعمالا كانت العبارة للمجاز عند حالان المبرج بمقابلة الراجح ساقط فكانت الحقيقة بمقابلة كالحقيقة المجردة ويمكن ان يجاب عن هذا الا على
بان المجاز المتعارف وان كان على نوعين وان الدليل المذكور يشتمل الا ان المذكور في الكتاب من النوعين وهو الذي لا يعموم دون النوعين الآخر وهو
الذي لا يعموم له غير المذكور وعندنا العمل بعموم المجاز اولى بهذا الاشارة الى الخلاف الذي في هذا النوع والنوع الآخر وهو الذي لا يعموم له غير المذكور
الدليل المذكور ثابتا لكونه مستساويا للمذكور لا اخص قوله ثم جاز ما يترك بالحقيقة لما ذكر احكام الحقيقة والمجاز شرع في بيان المقترنين التي اخصرت بها
الكلام الى المجاز فقال ثم جاز ما يترك بالحقيقة في الشرعيات خمسة انواع عرف ذلك بالاستقرار يترك بدلالة العادة لان الكلام موضوع للماهيات
والمطلوب يلبس اليه الافهام فاذا تعارف الناس استعمال الشيء وتفقوا عن موضوعه لا عنوى كان حكم الاستعمال كالحقيقة فيه وما سواه
لعدم العرف كالمجاز لا يثبت الا بقرينة وذلك كوضع القدم بركت حقيقة في قوله لا اضع قدمي في دار فلان حتى لم يجزئ به الاستقفا فثبت بالناس
في معناه المجازي وهو الدخول كما بينا وكالصلوة والزكوة والالحج ونحوها انقلبت عن معانيها اللغوية من الدخول والصلوة والالحج والصلوة
معانيها الشرعية من الاركان المعهودة وايتاء جزء من المال الى الفقير وزيادة بيت المقدس صارت حقائقها مجعولة بحيث لو دلل على الصلوة
او الزكوة او الحج يقع بينه على العبادات المعهودة ولا يخرج عن الغدوة بمباشرة حقائقها اللغوية وبذلك جعل الكلام قال المجاز لما لم يقبل حكم الحقيقة
تعيين المجاز مراد المتعذر كما في قوله لكل من هذه النحلة او من هذه النحلة فان يمينه وقعت على الثمر والشمن على ما يلحق فيها حتى لو اكل من النحلة
او القدر لا يحنث وكما في قوله تعالى وما لا يتوكل الا على والبصير ولا يتوكل الا على اصحاب النار واصحاب الجنة فان الكلام لما لم يقبل حقيقة هي نفى المساواة على
العموم لوجود المساواة في اكثر الصفات تركت حقيقة صرفت الى المجاز وهو نفى المساواة في بعض الاوصاف وهو ما دل عليه نحو الكلام من
المساواة في المساواة في البصر والغور وبذلك لا معنى يرجع الى التشكيك كما في محسن الغور وي ما اذا قال والله الذي جوابا لمن دعاه الى فداء فان
حقيقة هذا الكلام العموم لدلالة لغة على مصدر يشكر واقع في موضع النفي اذ التقدير لا اتخذى تعديا فيقتضيه ان يحنث بكل فداء يوجد بعد كما
لو قال ابتداء وقد تركت بدلالة قال التشكيك اذ من المعلوم انه اخرج الكلام من حجة الجواب لكلام الداعي فانه قد دعاه الى تعدي الغداء الذي من يمين
لا الى غيره فليقتضيه واذا اتقيد كلام الداعي به لتقدير الجواب به ايضا لا بناء عليه وصار كانه قال والله الذي اتخذى الغداء الذي دعوتني اليه وقس عليه
ما لو قال لا امره حين قاست تريد الخروج ان خرجت فانت طالق فانه يقع على تلك الناحية حتى لو رجعت ثم خرجت بعد ذلك لا تطلق وهذا النوع من اليمين
به الوصية فخرج ولم يسبق به احد وكانوا يقولون قيل ذلك اليمين والمؤبدة كقوله لا افعل كذا او المؤقتة كقوله لا افعل اليوم كذا فخرج الوصية فخرج
قسا آخر وهو ما يكون مؤبدا لفظا وموقتا معني واخذه من حديث جابر وابنه حيث دعيا الى نصره انسان فلما كان لا ينصرف ثم نهى بعد ذلك ثم انشأ والقور
الاصل مصدر فانت القدر اذا غلت فاستغير للمرة ثم سميت به الحالة التي لا يرث فيها ولا البت فقيل جاء فلان من غوره اى من ساعته وبذلك لا سيما
النظم اى سوق الكلام يعنى يترك بقرينة لفظية التحقت به سابقا عليه وتناخرا الا ان السابق اكثر استعمالا في المناخرة كما في قوله تعالى فمن
شاه فليؤمن ومن شاة فليكفر فليؤمننا اعتدنا بالظالمين نارا فان حقيقة قوله فليؤمن من تركت بقرينة فمن شاة حقيقة فليكفر تركت بدلالة العقل وبقرينة قوله

انما يتقدم الظاهر على الكفيرة بما اذا كانت حقيقة انفسه في نفسه فان سوجب رفع الاسم عنه المقتضية لانياسه وحمل الامر في قوله فليكن على التتبع والوجود
 جاز انما في قوله تعالى اعلموا ما كنتم تعملون يصير فيه من قبيل ذكر الضم واردة الاخرى لاعتقائهم ان المراد من مثل هذا الامر اني وليظهر
 من الفروع قول الرجل لاخر طلق امرأتى ان كنت رجلا واضع في مالي ما شئت ان كنت رجلا لا يكون لوكيلها وكذا لو قال للكافر المستاس انزل ان كنت رجلا
 لا يكون لانا بدلالة السياق قوله وبذلك اللفظ في نفسه ترك الحقيقة بدلالة اللفظ هو ان يكون اللفظ متناوذا لافراده مجموعته على سبيل الوضع ولكن
 يكون معنويا فيتمتع بالمعنى بالنظر الى ما اذا اشتقاقه كما اذا حلف الياكل لهما ولانيته كان القياس ان يدخل في عموميه لحم السمك كما هو مذهب مالك
 لانه لحم حقيقة ولما لا يصلح تسمية عنه وقد سماه الله تعالى لحماني قوله عن اسمه لثا كوا منه لحم طريا ولكنه يخص بدلالة الاشتقاق فان اصل تركيب
 هذا اللفظ يدل على الشدة والقوة يقال التهم القتال في اشتد والحكمة الواقعة الغلبة ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار قوله ومن الدم
 الذي هو اقوى لافلاط في الحيوان فليس للسمك دم ولو كان له دم لما عاش في النار ولشطر الذبج لحمه فكان في لحمه قسور من حيث المعنى
 فكان من مطلق الاسم الى ماله قوة اولى من صرفه الى ما فيه قسور وان كان الاسم له حقيقة كاسم الوجود بالجور الى سنده بالعرض وان كان الاسم له
 انقصور العرض في معنى الوجود لعدم ثباته ولتوقفه على وجود الجور بوضوحه لا يترك الا بقرينة المقصود الذي ذكرنا فلا يدخل تحت مطلق الاسم لقوة
 الجور انما يذكر الا بقرينة مقصود فيها لا يتناوذا مطلق اسم الصلوة كذا في عامة نسخ اصول الفقه وشرح هذا الكتاب فقاتل ان منع كونه اسما
 معنويا وكذا ما حذرنا ذكره بل الحقيقة ما خذ من اللحم لان القبال لما اشتد صار سببا لكثرة اللحم كثر اللحم وكذا التهمة القتال ما خذ من اللحم ايضا لما ذكرنا فلا يكون
 له ما خذ يدل على الشدة والقوة وعامة العلماء تسكوا في هذه المسئلة بالعرف فقالوا انه لم يستعمل استعمال اللحم في المباحات وبابعة لاسيما في ما
 العرف في المباحين من غير تخصيص العموم به كما يخص الراس في قوله الياكل راسا براس الغنم والبقر ولم ينصرف الى راس البعير والعصفور بالثقاف
 وان كان راسا حقيقة وكذا اذا حلف اني وكذا لا يثبت ياكل لحم السمك في تلك المسئلة لا يثبت ياكل العنب والرطب والرمان عند ابى حنيفة مخرج فيما اذا
 حلف الياكل فأكتم ولا نية له وعندنا ما يثبت ياكلها وهو قول الشافعي وان نوا عندنا حلف تحت بالاجماع قالوا ان الفاكهة ما ياكل على سبيل الفاكهة
 وهو التغم وهذه الاشياء اكل ما يكون من ذلك ومطلق الاسم يتناول الكامل وابو حنيفة يرفع يقول الفاكهة اسم مشتق من التفكه وهو التغم قال تعالى
 فاقبلوا فاكهين اي ستعين والتغم زائد على ما به القوام والبقاء والشب الرطب يتعلق بهما القوام وقوة حية اربها في بعض الموضع والرمان في
 معنى المد وقوة حية القوام ايضا وقوة من جملة التناول اذا ثبت فكان في هذه الاشياء وصف زائد وهو الغزائية وقوام البدن بها فلهذا
 الزيادة لا يتناوذا مطلق اسم الفاكهة كان مطلق اسم اللحم لا يتناول لحم السمك انما هو مقتضى قوله المقصود في الغنية المطلوبة من اللحم وهو القوة
 في الاول وهو لحم السمك الزيادة في المعنى المطلوب من الفاكهة وهو التفكه في الثاني وهو العنب ولا يلزم على ما ذكرنا دخول الطر تحت اسمها
 وان كان في فعله وصف زائد والقطع عن القيلمان لا نأخذ بالحكم فيه بدلالة النص من غيرنا قسمة يلزم فان تلك الزيادة لمعنى السقوة كالضرب
 ونشتم سكالان بمعنى الايداء فالاسم هنا فواقع على موقع الزيادة مناسية لعمارة وهو التبعية اذا اصالته تنافي التبعية فلهذا لا يصح دخول هذه
 الاشياء تحت مطلق الاسم وذكر في الحقيقة والمعنى وغيرهما ان شأنا قالوا ان الاختلاف عرف وزمان فابو حنيفة مخرج افعى على حسب عرف زمانه فانه
 كان في اليعفور وسما من الغنم الكباش وتغير العرب في زمانها وفي عرفنا ينشئ ان يثبت في بيته ايضا بالافتقار قوله ما يصح فكذا لم يبين الشيخ راج
 تفسيره لمصنوعه انما هو ما علم المراد منه ظهور تاما بالاستعمال واخترنا ما بالظهور التام عن الظاهر انما هو قسور ليس يتايم
 ببقاء الاحتمال وبالدلالة على الغرض والفسر لان ظهورها بقرائن لفظية لا بالاستعمال وهو فعيل بمعنى فاعل من صرح يصح صراعه وهو

اذا اخلص واكتشف وكان له فائدة من تحمله في العرف سمي به وبما سمي حكم الصريح فملق الحكم بعين الكلام انما في نفسه وفيها سمي في كلام او الصريح
 مقام معناه سواء كان حقيقة او مجازا من غير نظر الى ان الشكوك اذ ذلك المعنى او لم ير له معنى استغنى عن الصريح في اثبات حكمه عن الغرضية التي
 لان الحاجة الى التنية لتبعية بعض محتملات اللفظ عن البعض فاذا اقمنا الواحد من المحتملات مراد بالاستعمال لم يبق اليها حاجة فاذا اضمات
 الطلاق او العتاق مثلا الى المحل فبأي وجه اضماتهما اثبت الحكم حتى لو قال يا مالق او يا خبير او انت طالق او انت حر او طاعتك او حررتك
 يكون ايقافا نوي او لم ينو لان معينة اقيمت مقام معناه في ايجابها الى الكونه صريحا فيه وكذا لو اراد ان يقول بجان او غيرهما على لسانه
 حر او انت طالق اثبت العتق والطلاق لما ذكرنا احوال ايراد ان يصرف الكلام بالنية عن موضوعه الى محتمل فله ذلك فيما بينه وبين المستحالة
 فاذا نوي في قوله انت طالق رفع القيمة حسا لصدقها وبالله الاقضية قولهم وحكم الكناية كذا الكناية راسمة المراد بها الاستعمال ايجز
 الاستتار ببيان استعماله قاصدا للاستتار فانه قد يكون مقتضيا وان كان معناه كالمسافر في اللغة ولا يقال ان اسم الكناية وسائر
 استتار الصنعية كناية بالوضع لا بالاستعمال فلما كان في هذه التبرعات لانا نقول انها انما وضعت ليستعملها المتكلم بطريق
 الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يصح باسم زيد مثلا كني عنه هو كما يكتفي بحسبنا في فلان لا انما كناية قبل الاستعمال فكان ان اللفظ المذكور قد
 لا يكون حقيقة قبل الاستعمال لا يكون بغير اللفظ كناية قبل الاستعمال فيكون في هذه في التبرعات وقيل هي ترك الصريح بذكر الشيء
 ذكر ما هو يلزمه ليقل عن المذكور الى التبرع كما تقول فلان طوبى العباد ليعقل منه الى ما هو يلزمه وهو طول القاسمة وتفرق بين المجاز
 والكناية من وجهين احدهما ان الكناية لا ينافي ارادة الحقيقة بل يقتضيها فلا يمنع في قولك فلان طوبى العباد ان تريد طول سجاده من غير ان كتاب
 تاو ل مع ارادة طول قاسمته المجاز ينافي ذلك فلا يصح في نحو قولك في الحكم اسمان تريد معنى الاسد من غير تاويل والثاني ان معنى الكناية
 على الانتقال من اللزوم الى المفهوم وبني المجاز على الانتقال من المفهوم الى اللزوم كذا في المفرد وقيل في الفرق بينهما انه لا بد في المجاز من انتقال
 وتناسب بين الخليل وفي الكناية لا حاجة اليه فان العرب يكتفي عن الحبشي يابى البيضا وعن الصريحي يابى العيا ولا انتقال بينهما بل بينهما تضاد فحكم
 الكناية ان لا يجب احمل به اي باقظ الكناية بالابلية او باليقوم معناه سمي بذلك الحال لانه اي اللفظ الكناية مستعمل المراد فمكان في ثبوت المراد ترد
 فلا يوجب الحكم ما لم يزل ذلك لاستتاره التردد وذلك مثل المجاز قبل ان يصح تعارفاي من نظارة الكناية لمجاز النظم في تعارفات بين الناس لان المتكلم اذا
 في غير موضوعه ستر المراد عن السامع فصار المراد في حقيقة في غير التردد فمكان كناية فاما اذا صار استعار فافقدنا صريحا مثل قوله لا يصح قد شبه
 فلان فانه عبارة عن الدخول مجازا وشاع استعماله فيه فصار صريحا هو له وسمى البان والحرام ونحوها مثل قوله حبلك على غارك الحق يا مالك
 بنية تسمية كنايةات الطلاق مجازا الحقيقية لان الكناية مستمرة المراد والمعنى وهذه الالفاظ معلومة المعاني غير مستمرة على السامع لان كل واحد
 من اهل اللسان يعلم معنى البان والحرام والبقية ونحوها فلما يكون كنايةات حقيقة ثم من وجه تسميتها كنايةات بطريق المجاز بقوله لكن الاجماع في الجملة
 به ويعمل فيه والتميز فيه وفيه راجع الى ما الاستدراك قبل بقوله معناه المعاني يعني انها او كانت معلومة المعاني فالاجماع واقع في المحل الذي
 يتصل به الالفاظ وتعمل فيه لان البان مثلا يدل على البقية ولا بد اجناس محمل كذا ولا بد ان فيه وجهها الوضوح وهي متفردة متفردة فيكون الكلام
 وقد يكون بغيره فاستمر المراد بالنسبة الى المحل الذي يظهر اثره فيه لانا لا ندرى اي محمل اراده وان كان معناه الذي سمي به مراد معناه في نفسه
 فلهذا لم يسمي فلهذا الاجماع الذي بينا شابهته الالفاظ الكنايةات الحقيقية فسميت بالالفاظ كنايةا اي باسم الكناية صحا او لعل الارحام المذكور
 ذكرنا اوجه فيها الى التنية ليستعمل البقية من وجهين احدهما ان البقية ليستعمل في محلات من حيث هو سدا لاجل اجرام الفاعل لان

البينة عن صفة النكاح ظهر اثر البينة فيها وكان اللفظ ما لا ينفسد وهو معنى قوله وجب العمل بموجبها اي بتقتضيات هذه الالفاظ فثبتها من غير ان
 يجعل عبارة عن صريح الطلاق وكناية عنه كما قال الشافعي فان قيل لا نسلم ان كناية عن كناية هي كناية حقيقة فثبت ان الكناية ما هو مستلزم المراد
 على ما ذكرنا واذ قال انت على حرام فالمراد مستلزم على السامع بدون القينة الدالة عليه كان واخلاف في هذه الكناية بل الاستدلال فيها في قوله طويل
 النجاء لا يمكن ان يتوصل الى مراد المتكلم وهو طول القاسم بالتأمل في قرآن الكلام ولا يمكن ان يتوصل الى المراد في قوله المستلزم على السامع من جهة المتكلم
 بنسبة الجمل وقوله وهذه الكلمات معلومة المعاني لا يجب دفعها الى السامع كونه معلومة المعاني مستلزمة المراد وكل كناية بهذه الالفاظ فان قوله طويل النجاء
 كناية المراد معلوم المعاني لغيره ولكنه مستلزم المراد قلنا قد ذكرنا ان بنى الكناية على الانتقال من اللزوم فانك في قولك طويل النجاء وكذا المراد في قوله
 طول النجاء الى طول القاسم وبشرحت المراد الى ملزوم وهو الجود وهذا هو الاصل في الكنايات وليس في هذه الالفاظ الانتقال من معانيها الى شيء آخر فان
 قولك انت باتن اوانت حرام لا ينتقل من البينة والحرم الى شيء آخر بل يقتضي معنى اذ لم يكن شيء اخر هو المراد سواء قلنا لم يوجد فيها الانتقال الى شيء آخر لا يكون كناية
 حقيقة ولا نسلم على ما بينا ان ما هو المراد منها مستلزم على السامع فان المراد منها البينة والحرم والقطع ونحوها وهو معلوم للسامع الا ان جعلها مستلزمة
 عليه كناية فلا يكون ما هو المراد مستلزم اسطفا بخلاف قوله طويل النجاء فان قوله ليس مقصودا اصلي بل المقصود الكمال طول القاسم وذلك مستلزم من غير ما ذكرنا
 انه اراد بقوله طوله المعاني التي هي المراد للكلمة اي ما هو المراد منها مستلزم على السامع فان المراد منها البينة والحرم والقطع ونحوها وهو معلوم للسامع الا ان جعلها مستلزمة
 الالفاظ عاملة بنفسها من غير ان تجعل كناية عن صريح الطلاق جعلنا ما بوابن كجمل عليه معانيها وهو مستلزم وبشرحت المراد الى ملزوم وهو الجود وهذا هو الاصل في الكنايات وليس في هذه الالفاظ الانتقال من معانيها الى شيء آخر فان
 طاعات رجعية وهو من غير وجه مستلزم من سعة الخلاف راجع الى ان ما يملك الزوج ايقاع نفع واحد عنده وهو الطلاق فاما ايقاع البينة فليس كذلك
 وانما يقع حكمها سقوط العدة والثبوت الحرة الغليظة او لو جوبل الحوض لان مستلزم اذ ذكر الطلاق بغير بدل وشرع بعده الرجعة وذكر الطلاق بغير بدل
 بغير الرجعة وذكر الثلاث وبين انهما لا تحمل بعد فاشبات الطلاق والتمتع للرجعة بغير بدل يكون على خلاف النص واذ لم يكن في ولاية ايقاع البين عينة كما
 في الالفاظ كنايات عن الطلاق حقيقة اذ لا يمكن ان تجعل عاملة بنفسها فيكون لواقع بهار واج وعنده الطلاق نوعان حتى وان قلنا يملك الزوج ايقاع أكثر
 يملك ايقاع البين لان الابانة تصرف من الزوج في ملكه كايقاع اصل الطلاق وذلك لان الطلاق انما صار مملوكا بالملكاح للحاجة الى التقضي عن عهدة الملك
 وذلك بالطلاق والابانة جميعا وكذلك الابانة مملوكة قبل الدخول بملك الملكاح وبالدخول تملك فلا يملك قبل ما كان ثابته من ولاية
 الابانة وكذا يملك الاغتياض من ازالة الملك انما يملك الاغتياض مما هو مملوك فثبت ان الابانة في ولايته وجب جعل هذه الالفاظ عاملة بنفسها اذ لا ضرورة
 العدول عن حقائقها الى جعلها كنايات عن الطلاق فلذلك كان لواقع بهار بوابن وما استدلل به الخصم راجع الى ان الدليل على كون الابانة شريعة
 والاجتهاد بالدليل ساقط وقد اتينا الدليل على ذلك قوله الذي قوله اعتدك استثناء من قوله سمى البين والحرم ونحوها كنايات الطلاق مجازا ومن
 وجب العمل بموجبها من غير ان تجعل عبارة عن الصريح اي الذي قوله اعتدك اي فانية تجعل عبارة عن الصريح وكناية عنه بطريق الحقيقة لانه لما تعذر استعمال اللفظ
 بحقيقته جعل كناية عن الطلاق لان الاعتدال من لوازمه على ما هو الاصل فيكون اعتدك ذكر اللزوم واردة المراد كما قال الشافعي في سائر الالفاظ وما
 يقع الطلاق به في غير الدخول بما ينسب له قوله انت واحدة ويجوز ان يكون استثناء من قوله جعلنا ما بوابن يعني الواقع بهذا اللفظ عند النية تطبيقه رجعية
 الابانة لان وقوع البينة باعتبار دلاله اللفظ عليها بحقيقة وحقيقة في اللفظ كناية عن اعتدك اي احسب عهدة ما لك لا اثر للمعنى في قطع النكاح فانه
 الملك لا يمكن ان يجعل عاملا بنفسه الا ان قوله اعتدك محتمل لنفسه يجوز ان يكون المراد منه اعتدك انهم اعدت لك اعتدك الدوام او اعتدك من النكاح اي احسب لاقوا
 فاذ انوى الاقرب ونال الايهام بالنية وجب في ثبت بهذا اللفظ الطلاق بعد الدخول بطريق الاقضاء لانه لما امر بالاعتدال ولم يكن وجبا عليها قبل الايهام من تعبد

بالوجوب ليصح الامر به فقدم الطلاق عليه ضرورة صحة الامر والضرورة ان ترشح باثبات اصل الطلاق فلا حاجة الى اثبات وصحة زيارته ووجوبه
 فلذلك كان الواقع به وجوب ولا يقع الاثر من واحدة وان نوسه وقيل لدخول محصل مستعارا محصنا عن الطلاق اى الطلاق او عبارة
 لانه لا يمكن اثباته بطريق الاقتضاء اولاه لا يقتضى من ثبوت مقتضى ولا دخول للمقتضى مذهبنا وبعده اعتداده لانه غير ثابت
 قبل الدخول بالنفس والاجزاء فجعل مستعارا محصنا عن الطلاق اى للطلاق لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداده
 فجاز ان يستعار احكام سببه وفي قوله محصنا اشارة الى ان في اثبات الطلاق بعد الدخول لطريق الاقتضاء
 جهة من المجاز من حيث انه ليس بمذكور حقيقة وان كان فيه جهة الحقيقة ايضا من حيث انه بمنزلة المنطوق فاما اثباته
 قبل الدخول فجاز محض ليس فيه جهة الحقيقة لانه ليس بمنطوق تحققت ولا تقديره فان قيل كيف يجوز ثم مذهبنا
 استعارة السبب للسبب وقد انكرتموه بما فيها تقدم قلنا قد بينا ان السبب اذا كان مختصا بالسبب جازة الاستعارة
 من الطرفين يؤيده ما ذكره الشيخ فخر الاسلام في بعض مصنفاته ان الطلاق يوجب العدة على ما عليه الاصل
 لا ينكح العدة عن الطلاق ولا الطلاق عن العدة على ما هو الاصل في النكاح او النكاح للدخول لا لعدم
 الدخول وكان الدخول فيه اصلا لا عارضا والسبب اذا كان متعلقا بالسبب كالقبض بالسبب يجوز ان
 يصير احداهما كناية عن الاخر كما في قوله تعالى فبما نزلنا اليه اراى اعصر اخر او كما في العلة مع الحكم والاعتقال العدة لا تختص به فانه يجب على امه
 من غير طلاق وتجب بالوفاة وليس بطلاق لاننا نقول لما صارت هي فراشا اخذت حكم المتكوبة واخذ زوال هذا الفراش شيئا بالطلاق
 فوجب العدة لا بما ثبت بالشبهة والواجب بالوفات تزويج زمان مقدر لا اعتداده الاقران الثابت بقوله اعتدى وكلنا فيه كذا
 قيل او نقول المراد من السبب العلة كما يقال النكاح سبب للحمل والبيع سبب للملك والميراث العلة والطلاق علة لوجوب العدة في وضع
 الشرع وفي قوله فاستغير الحكم سببه اشارة اليه اذ الحكم لا يكرى في تقابله العلة والسبب في تقابله السبب حيث لم يقل فاستغير السبب سببه دلالة
 اراوه العلة ولا يلزم عليه تخلف الحكم عنه في غير الدخول بحال ان ذلك لغوات الشرط وهو الدخول وذكر في بعض الشروح انه لا يصح ان يحل
 اعتداه بطلاق لانه اما ان يجعل عبارة عن قوله انت طالق او بطلقة او بطلقتك فكلها تفسر بالسبب يجوز الثلاثة الاول للاختلاف العينة
 لان اعتدى امره الاول والثاني ليسا في محلهما من الامر والثالث انشاء واجبار وليس به ولا بد للاستعارة الموافقة في الصيغة
 وكذا الرابع لانه لو قال لما طلقت نفسك لا يقع الطلاق بهذا اللفظ وان نوسه واجبه عنه بانما يجعل مستعارا لقوله لوني طالق ودل عليه وجوب وقوع الطلاق
 وانه ان تقدير الكلام اعتداه لاني طلقتك فالتقدير كذا الحكم عن السبب فكان من باب التضرع وان من انواع المجاز اليه شير في المبسوط وغيره قوله وكذلك
 اى وكقوله اعتدى استبرى رجلا لانه بمنزلة التفسير لقوله اعتدى اذ هو تصريح بما هو المقصود من العدة لان طلب الاستبراء لا يكون للموطى وطلب
 الولد ويحتمل ان يكون للزوج آخر فاحتاج الى النية فاذا وجدت النية ثبت الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقبله استعارة كما بينا وقد جازت
 يعني ما ذكرنا من الاستعارة واستعاده منها فان النبي صلى الله عليه وسلم قال لسودة بنت زمعة تفجعي اليه اعتداه ثم رجعا وذلك حين دخل النبي عليه السلام
 عليها وهي تنكح على من قتل من اقرار بجايوم بدر وترتحم باشعار اهل مكة ففكره النبي صلى الله عليه وسلم ذلك منها فقال لها اعتداهي فعدت
 على ذلك واستشفعت الى النبي عليه السلام ووبت نوبتها العاقبة ثم وقالت اني اتقرب اليك ابعدت من ازاويك نعم القيمة فورا
 النبي صلى الله عليه وسلم قوله وكذلك انت واحدة يعني وشمل قوله اعتدى قوله انت واحدة في ان يقع به طلاق رجعي عند النية والماتعة

به الشرح واحدة وان نومي وقال الشافعي في اللغز في النوني لان واحدة صفته لما وهي لا يحتمل طلاقا فخلعت النية كما اذا قال
لما انت واحدة ونومي طلاق الا انما نقول يجوز ان يكون قوله واحدة اعتناء بما هي واحدة عند قولك وسفدة عندي ليس كسبك غيرك وواحدة
من البلد في الحسن الجبال ويحتمل ان يكون لثبوت الحقيقة بطريق حذف الموصوفين وواقعة الوصف متعاقبة كقولك اعطيتك حبرا اسي عطاك حبرا او بطريق
حذف المضاف والمضاف اليه واقامة صفته المضاف اليه متعاقبة اي انت ذات لطيفة واحدة وله نظائر كقولك عجب من زينة شعره وباسعاده
عذاة العين اذا رعت الا اغن غصيص الطرف محول الى الاشمل غزال غن فلما وقع الطلاق دون النية فاذا نومي صار كانه قال انك طليقة
واحدة او ذات طليقة واحدة ولو قال بكذا ونومي طلاقا صحيح فاصحها بنفسها لا يكون تطليقة ولكن يكون طلاقا تطليقة فقصير الحقيقة
قائمة مقام طلاق فثبتت كذا في الاسرار والمنسوبة انت في التفسير ولو قال كما انت واحدة ونومي الطلاق ثنتين او ثلثا في
وجهان احدهما الواقع الواحدة لان شئيه خلاف مفعول الطلاق يقع باللفظ واما اللفظ اولى والثاني وهو الاصح يقع ما نومي ووجهي واحدة
تتوحد من معنى هذا العدد فكان فاذا ذكر احدهما بغير ما هو عندك وعن بعض شياخنا جرح انه اذا رفع الواحدة لا تطلق وان نومي طلاقا
لا يقع فعلا لطلقة فقصير المستند وان يصحها تطلق من غيرية لانها لا يصلح الالغاء لطلقة فان لم يكن لها فيحتاج الى النية والحدوث
حكم الكل واحد في الاحتياج الى النية لان العوام لا يميزون بين وجود الاعراب كان دلالة على الصحيح اي صحيح الطلاق اذ لا حاجة الى اضافته اخرى
سواء كان معقبا للرجعة لا فاعلا بوجبه اذ هو جوب التوحيد ولا اثر في النية فلو قطع الكسح بخلاف الباتن ونحوه فابينا قوله ثم الاصل
في الكلام هو الصحيح لان الكلام هو صريح اللفظ والاصح هو التام في هذا المقصود والكتابة قاصرة في هذا المعنى لتوقف حصول المقصود منها
النية فكان الاول هو الاصل فظهر من النقطة فيما يدل بالشواهد مثل الحد وحي ان المعنى نفسه ببعض الاسباب لوجوب الحد لا يتوجب
العقوبة فالم يذكر اللفظ الصحيح فاذا قال جازع فلانه لو اقتصم او وطئته لاسي بالم يقل نكثها او زينت بها وكذا لو قال المرأة جازع فلان
جاءها او قال لرجل زنت فلانة او جازعها لا يجب عليه حد القذف لانه لم يصح بالقذف بالزنا وكذا لو عرض بالزنا فقال اما انافست بزنا ولا انا
زنت لا يجب عليه حد القذف عندنا فلما كان كذلك ان تصور معنى القذف بهذا اللفظ فهو بطريق المفهوم والمفهوم ليس بحجة قوله او القسم
الرابع في كذا قيل الاقسام التقديرية اقسام النظم وهذا قسم المعنى يدل على ان الشيخ ذكر النظم في الاقسام المتقدمة فقال في وجود النظم في وجه
البيان بذلك النظم في استعمال ذلك النظم فحين هذا القسم المعنى ولون الدلالة والاقتضاء من اقسام المعنى ظاهر وكذا كون العبارة والاشارة
لان العبارة وان كان نظما الا ان فطر الاستدلال الى المعنى دون النظم اذ الحكم انما ثبت بالمعنى دون النظم نفسه فان اباة تقتل المشركين
مثلا ثبت بالمعنى الثابت بقوله تعالى فاقتلوا المشركين لا بعين النظم الا ان المعنى لما كان مفهوما من النظم سمي الاستدلال به استدلالا بالعبارة او
في الحقيقة استدلال بالمعنى الثابت بالعبارة فصالح ان يكون من اقسام المعنى بهذا الطريق ويجوز ان يكون جميع الاقسام للنظم والمعنى جميعا
على ان يكون بعض الاقسام للنظم وبعضها للمعنى من غير ان تعين القسم الرابع فيكون الدلالة والاقتضاء راجعين الى المعنى والباقي الى النظم
ويحتمل ان يكون النظم والمعنى واثنين في كل قسم اذ هو في بيان اقسام القرآن الذي هو النظم والمعنى جميعا فكان الخالص اسم للنظم باعتبار
معناه وكذا العام واسم للاقسام وعلى هذا الوجه يمكن ان يحمل الدلالة والاقتضاء من اقسام النظم والمعنى ايضا لان المعنى فيها لا يفهم دون
النظم وهذا الوجه كلما لا يخلو عن تكلف واحد اعلم بحقيقة هذا والمصنف ثم الشيخ ربه معرفة بوجوه الوقوف من اقسام الكتاب وفيه تسهيل
لان معرفتها ليست من الكتاب ولكن العلم بهذه الاقسام بدون المعرفة والوقوف على معانيها حدثت معرفتها وجوه الوقوف من اقسام

الكتاب قسامة الاستدلال الذين من الاثر الى المؤثر وقيل على العكس والمراد منها والعبارة لغة تفسير الروايات يقال عبرت الرواية عبرة
اي فسرتموها وكذا عبرت بها وعبرت فلان اذا تكلفت منه فسميت الالفاظ الدالة على المعاني عبارات الاستدلال في التفسير الذي هو مستور كما ان المعبر
تفسير ما هو مستور وهو ما قبل الرواية لانها حكم عام في الضمير واعلم انهم يطلقون اسم النص على النص على كل ملفوظ مفهوماً للنفس من الكتاب السنة سواء كان
ظاهراً او مستفهماً حقيقة او مجازاً خاصاً او عاماً باعتبار اسم النالكين عابثاً ما ورد من صاحب الشرح خصوص في هذا هو المراد من النص في
هذا القسم دون ما تقدم تفسيره كان التمسك في اثبات الحكم الظاهري او مقتضى او خاص او عام او صريح او كناية استدل بالعبارة النص للغير
وعبارة النص صينية ولهذا قال القاضي الامام ابو زيد الثابت بعين النص او بغيره نفس الكلام وسيأتي في مكانه هذه الاضافة من قبل قولك صحيح
القوم وكل المدراس ونفس الشئ قوله الاول الى الوجه الاول فمات في الكلام له وادريه قصدوا التفسير في الرواية الى ان في باب الكلام وقوله في
الكلام لم تعرض في جانب اللفظ وادريه قصدوا تعرض للنص في الاستدلال بعبارة النص هو العمل بظاهر ساق الكلام لكنه ذكر في الكلام
بح واراد به العمل بغيره كما لو قيل الصلوة في هيئة لقوله تعالى اقيموا الصلوة والزنا امر لقوله جل ذكره ولا تقربوا الزنا فلهذا استدلوا بالعمل بظاهر
النص والاستدلال بعبارة تفتين بهذا ان المنكر في الكتاب تفسير الثابت بعبارة النص الذي هو لازم الاستدلال بالعبارة لا بالتفسير نفس الاستدلال
واعلم ان دلالة الكلام على المعنى باعتبار النظم على ثلث مراتب هي ان يدل على المعنى ويكون ذلك المعنى هو المقصود الاصل منه كالمعنى في قوله تعالى
فانكحوا المطالبكم من النساء منى وثلاث وربع والثانية ان يدل على معنى ولا يكون مقصوداً اصلياً فيه كاجابة الدعاء من هذه الآية والثالثة ان يدل
على معنى هو من الوازم بدلول اللفظ وهو ضرورة كالتفاد سبع الكلب من قوله عليه السلام ان من السوء ثمن الكلب الحديث والقسم الاول مسوق من
الاول القسم الاخير ليس مسوق اصلاً والمتوسط مسوق من وجه وهو ان المتكلم قصد الى التلطف به لا فائدة معناه غير مسوق من وجه وهو ان
ساده لا تمام بيان ما هو المقصود الاصل اذ الاتي في ذلك لا يوضح الفرق بين القسمين الآخرين ان المتوسط يصح ان يصير مقصوداً اصلياً في
السوق بان يفرد عن القرينة والقسم الاخير لا يصح لذلك صلاً اذ اعرفت هذا فاعلم ان المراد منها ان يكون الكلام مسوقاً بمعنى ان يدل على
مطلقاً سواء كان مقصوداً اصلياً او لم يكن وفيما ستوفي بيان النص والظاهر المراد من كونه مسوقاً ان يدل على مفهومه تفهيماً كونه مقصوداً اصلياً في
القسم المتوسط في السوق منها ولم يدخل فيه فيما سبق فاذا تمسك في اجابة الدعاء كالحديث بقوله تعالى فانكحوا المطالبكم من النساء كان استدلالاً بالعبارة
لا بالشارية قوله والاشارة الى الثابت بالاشارة ما ثبت بنظم الكلام احدى تبركبه من غير زيادة والافتقار الى الثابت بالعبارة الا انه الضمير في
الى ما هي لكن ذلك لثابت لم يسبق له الكلام وقيل في تفسيره اشارة النص الى ان اللفظ الكلام لغة على ما ضمنه من المعنى غير مقصود ولا طبع من مستور
ان ينظر الانسان الى شخص مقبلاً عليه ويدرك غير مخطاة به في حيرة فحسب ان اذكر ان ليس بغيره باللفظ او كان مقصوداً من كمال قوة الاشارة
كذلك سوق بالنسب مقصوداً بالكلام في ضمن ما هو المقصود ومنه من محاسن الكلام واستقام البلاغة كما في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اذنتهم
بالعبارة استحقاقهم منها من القيمة لانه يدل من قوله والذي القسري والعتي والمكسرين وابن السبيل فكبره العامل وعطف على الاول بخبر
وامر كما يقال هذا المال لزيد كبره وكذا في التفسير وعلى الوجهين السوق لبيان مصارف الخس وفي هذا الكلام اشارة الى ان الذين يحاجرون
كمه قد زالت اموالهم مما خلفوا بها باستيلاء الكفار عليها لانه تعالى وحقق باللفظ سبع اسمهم كانوا سيبركة بكسر اللام قوله جل ذكره اخرجه من ديارهم واموالهم
والفقير على الحقيقة بوال المال للمالك بعد اليدين المال لان هذه الغنا هو تلك المال الاقرب اليدين لا تسمى ان ابن السبيل عن حقيقة وان
يجوز ان يكون المال لقيام الملك كذا وجب عليه الزكوة والكتاب في حقيقة وان اصحاب الاعيان لا يحرم الملك حقيقة فلهذا استدلوا بالاشارة

كتاب يقع فيه مسامحة
 ان استلزم على مال المسلم بشرط الاحراز سبب للملكة ذلوم يكن كذلك استلزاما لاسباب السبيل الى الاسم لمن يعتد به من المال مع قيام الملك
 فلهذا ان الشافعي لم يفرق بين الاشارة بالابا بن تعالى انما ساهم فقرا ولم يسهلهم انما السبيل الى الاسم لمن له مال في وطنه وهو جدير عنه ويطلع ان يصل
 اليه وانهم لم يكونوا مسافرين بالدين بل توطنوا بها وانقطعت اطرافهم من اسوالهم بالكلية فلم يستقيم ان يسموا بابن السبيل ولكنهم لما كانوا
 محتاجين حقيقة وانقطعت عنهم ثمرات اسوالهم وان كانت باقية على ملكهم من تسميتهم فقرا يجوز ان كان له مال لهم اصلا كما صحت تسمية الكاظم عليه السلام والكاظم
 وعديم النقل في قوله تعالى هم كرم عبي فهم لا يرجون بهذا الطريق ولكننا نقول صرف الكلام الى المجاز مع اسكان النطق بالحقيقة خلاف الاعمال فلا يصار اليه
 من ضرورة ودليل يهيم فيه اليه قوله وما اى العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم اى في اثباته لان الثابت بكل واحد ثابت بنفسه المنظم وفي
 بعض الشروح ما سواه في ان ثبت الحكم بما قطعنا الا ان الاول هو الوجه الاول وهو الثابت بالعبارة احق بالعمل به عند التعارض كونه
 مقتضيا بالسوق من الثابت بالاشارة لكونه غير مقصود به مثاله قوله عليه السلام في النساء من ناقصات النقل والدين فقبل واما
 نقصان دينين قال فقد احدهما حين قبحه منتهما بشرطه ما اى نصف عمره لا القصور ولا التصل سبق الكلام لبيان نقصان دينين في فيه اشارة
 ان اكثر الخيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي وهو معارض بكاروى ابو امامة البجلي روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال قل الخيض ثلثة
 ايام واكثر عشرة ايام وهو عبارة فترجع على الاشارة قوله واما دلالة النص اى الثابت بدلالة فما ثبت اى الحكم الذي ثبت بمعنى النص لغيره
 اى بمعناه اللغوي دون معناه الشرعي المستخرج بالاستنباط قال الشيخ الامام في الاسلام راجع في بعض مصنفاته ليس المراد منه المعنى الذي يوجب طهارة
 فان ذلك من قبيل العبارة واما المراد به المعنى الذي ادى اليه الحكم كما لا يلام من الضربة في فهم من اسم الضرب لثمة لاشارة به دليل على ان
 يعرف ذلك المعنى ثانيا بالضرب لثمة وذكر ايضا ان دلالة النص لا تغيره بل لثمة بالتأمل في معاني اللغة مجازها وحقيقتها وذكر غيره ان لالة
 النص اى فهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده وقيل هو الجمع بين المنصوص وغير المنصوص بالمعنى اللغوي قيل هو المعنى الذي
 عرف به اللفظ الموضوع له او بالاجماع انه متعلق بالحكم المنصوص عليه كما عرف بالمعنى اللغوي التافيف وهو اطار القبر والساسة بالتلفظ كما
 ان المعنى الموجب للحكمة هو الايداء فيثبت الحكم في التسمي والضرب به وكما عرف بالاجماع ان المعنى الموجب للرجم في حق ما عرفه الزنا بعد الاحسان فيثبت الحكم
 في حق غيره بالدلالة وقوله الاستنباط اشارة الى رد قول من رجم انه قياس اعلم اقول ان الحكم انما يثبت بالدلالة اذا عرف بالمعنى المقصود من الحكم
 المنصوص عليه كما عرف ان المقصود من تحريم التافيف كذا الاذى عن الله الدين لان سوق الكلام لبيان احكامها فيثبت الحكم في الضرب بالشرط
 التبيين وكما عرف ان الغرض من تحريم اكل الميتيم في قوله تعالى ان الذين ياكلون اسوال الميتيم ظلموا ترك التعرض لها فيثبت الحكم في الاحراق
 والالاء كما لا يذم المعرفه لما لم يرد من تحريم التافيف تحريم الضرب اذ قد يقول ليطان الجمل اذا اذاهم يقتل ملك تنازع المقتل لان ولكن
 اقتضاه كقول القتل اشارة الى دفع مخدور المشاهدة من التافيف وقد يقول الرجل وادى قتلت فلانا اى وقبره ضربه وادى بالقتل فلان وقد حقه
 فلا يخفى واما توقف ثبوت الحكم بالدلالة على معرفة المعنى والامد في معرفة من نوع فطرطن بعض اصحابنا واصحاب الشافعي وغيرهم ان الدلالة قياس
 على لان ثبوت الحكم لما توقف على معرفة المعنى وقد جعل اصل كالتافيف مثلا وخرج كضرب عليه جاسعة سوثة كدفع الاذى يكون قياسا او لا سعة لثمة
 الا ذلك لكنه لما كان ظاهره ايسر جليا فاشارة الشيخ راجع الى الفرق بان المعنى في الدلالة لغوي وهو القياس شرعي فان معنى الايداء من التافيف في قوله
 انما يقتل لما اف مفهم لثمة لانه بالمعنى الا يلام من الضربة انه اذا قيل ضرب فلانا او قيل لا تضربوه منه لثمة ان المقصود ايهال الالام بهذا الاثر
 الاية ومعرفته واما الوجهان الاخير فيضرب بعد الموت لا ينش وكو حقه ايضا فلم يضر له لا بعد الموت فلم يضر فكذا سعة الاذى من التافيف

بمفهوم الحق والحكم متعلقا بالصورة حتى ان من لم يعرف هذا المعنى من هذا الملاحظة كان من قوم من اني لغتهم اكرام لم تثبت الحرمة في حق
ولما تعلق الحكم بالايدي التي التافيت ما في التقدير كان قبل لا يودعها في غير الحرمة عاتية بمعنى النص لا بالقياس وما حصل الفرق ان المصلحة
بالقياس نظري وهذا شرط في التماس البينة الاحتياط بخلاف ما نحن فيه لانه ضروري او مبسطة لما نجد الفسنا كسنة اليه في اول ما مناه
اللفظة ولهذا اشار الى كل الراسي غير فيه فلا يكون قياسا لا متفاد شرطه والدليل على ان الالابلية بقياس من الماصل في القياس لا يجوز
ان يكون جزا من النفع بالاجماع وقد يكون في هذا النوع ما يتخلوه اصله جزا مما يتخلوه فرما كما لو قال السيد بعدد لا قطع بزيادة فانه يدل على
منه من اعطاه فوق الذمة مع ان الذمة الخاصة وداخله فيما ناول عليها وهذا النوع كان ثابتا قبل شرح القياس ولهذا اتفق على
العلم على صحة الاحتجاج به من ثبوت القياس ونفاة الالابلية عن داود الظاهري فعلم انه من الدلالات الاصلية وليس بقياس
ثم اوضح ما ذكره بقوله والثابت به الاله النص مثل الثابت بالاشارة يعني ان الثابت بالاله ينافي الى النص الى الالابلية بالاشارة
على اثبات الحدود والكفارات به الدلالات المضمون بالاتفاق وان لم يحير اثباتها بالقياس عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان الدليل
فيه شبهة والحدود متعدي بالشهادات فلا يثبت بها فيه شبهة لان مثل هذه الشبهة غير نافعة من الثبوت لاتفاق الناس على التعلق باختبار
لا حاد في الحدود والكفارات ولا جاعلهم في صحة اثبات اسباب الحد ودفعي حبال الحكم بالدينات وفيها شبهة بل لان الحدود شرعية
عقوبة وجزا على الجنائيات التي هي اسبابها وفيها معنى الطهارة بشهادة صاحب الشريعة والكفارات شرعية واجبة لانها الحاصلة
بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر ايضا اعرف ولا مدخل للرأي في معرفة تقادير الاجرام وانما هو معرفة ما يحصل به ان الاله
اثامها ومعرفة ما يصلح جزاها وجزاءها وتقادير ذلك فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي سبناه على الرأي بخلاف الاستدلال فان
سبناه على المعنى الذي يقصده النص لانه فيكون مضافا الى الشرع مثال اثبات الحد ودفعها ايجاب حد قطع الطريق على الزور
لان عبارة النص اوجب حد الحاربة وصورتها مباشرة القتال ومعناها لغة قهر العدو والتخويف على وجه ينقطع به الطريق
وهذا المعنى معلوم بالحاربة لغة والرهس مباشرة ذلك كالمقاتل ولهذا اشتركوا في القيمة فيقام الحد على الرده لاله النص وايجاب
الرجم على غير ما عزم من زنى في حالة الاحصان فانه روي ان ما عزم من زنى وهو محض فرجه ومعلوم انه لم يرجم لانه ما عزم وصحابي بل لانه
زنى في حالة الاحصان فثبت هذا الحكم في حق غيره بدلالة النص وايجاب حد الزنا في اللواطة عند ابى يوسف ومحمد والشافعي على
ما عزم ومثال ايجاب الكفارات بها ايجاب كفارة على من جامع في شهر رمضان بعد ابداله نص الماعري وهو معروف وادوية
عليه الجنائيات على الصوم لانه امر ايجابا في حق غيره عند وجود هذه الجنائيات ايضا وايجابها على المرأة لمشاركتها اياه في معنى الجنائيات ويجاب
بالاكل والشرب كونهما شيئا للجماع في الجنائيات او اقوى منه لان الله يبينه لاشد فان الانسان يمكن ان يصير عن الجماع شهرا ولا يمكن ان يصير
عن الاكل يوما على ما بيناه في الكشف قوله الا انما هي لكن الاله عند تعارض الاشارة والدلالة دون الاشارة لان في الاشارة
وجد النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي فتقابل المعنيان وبقي النظم سالما عن المعارض في الاشارة
فتم حجت به ومثال آخر مضافا الى الشافعي به الكفارة تجب في القتل العمد لانه لما وجبت في الخطا الجنائية مع قيام العذر بقوله تعالى
ومن قتل سوئا خطا فتحرير رقبة مؤمنة الآية لان تجب في العمد كان اولى ويغار فيها بقوله تعالى ومن يقتل سوئا خطا فتحرير رقبة مؤمنة
خالدا فيها فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة فيه وذلك لانه تعالى جعل كل جزا جرم اذ الجزا اسم للكمال التام على ما عزم فلو وجبت الكفارة

سعد كان المذكور بعض الجراء فلم يكن كائنا تانا فخرنا لمفظة الجرا بان من موجب لنقص انقضاء الكفارة فوجبت الاشارة على الدلالة في قوله
المقتضى فكذا الاقتصار الطاب يقال يقتضي الدين وانما ضاهى عليه ثم الشرح متى دل على زيادة شئ في الكلام ليدان به عن اللغو
فالاحمال على الزيادة وهو صيانة الكلام هو مقتضى والمزيد هو مقتضى ودلالة الشرح على ان هذا الدلالة لا يصح الا بالزيادة من الزيادة
فكر بعض المحققين وقيل الكلام الذي لا يصح الا بالزيادة هو مقتضى وطالبه الزيادة انما مقتضاه والمزيد هو مقتضى وبما ثبت به من مقتضى
وتفسير على ما ذكر في الكتاب من زيادة على النص في المنصوص عليه والمراد حقيقة النص ثبت مقتضى او الزيادة على ما قبل المراد به صفة ما وانما مقتضى
شرطا على انه مفعول له شئ ثبت تلك الزيادة لاجل ان يكون شرط الصفة المنصوص قول المالم يستغن عن المنصوص عليه عن مقتضى او عن الزيادة
شرطا وقوله وجب تقديمه متانف وقوله فقد اقتضاه النص في معنى التعليل له اي وجب تقديم مقتضى او المزيد لاجل صحة المنصوص شرعا لان النص
اقتضاه اي طلبه في مكان من شرطه وتقديم الشرط على الشرط واجب المالم يستغن متانف وجب تقديمه بوجه وقوله فقد اقتضاه النص في
هذا الاسم يعني المالم يستغن النص عن تلك الزيادة وجب تقديمها عليه ليعبر اذ الشرط يتقدم على الشرط وطالبه صحة فكان النص مقتضيا لايها فسيتم
هذا الاسم وهو مقتضى فصار مقتضى حكم اي مع حكمه كغير النص ومضافين اليان حكم مقتضى تابع له وهو تابع للمقتضى فيكون مقتضى مضافا اليه فحكمه بوساطة
اذا وقع خبر التبع اجلة مركبة من شئ واحد وكان التبع الثاني مع خبره خيرا للما دل كقول زيدا بوجه منطلق وكثيرا القيد فانه وجب
للملك الملك في القرب موجب للعق بالملك مع حكمه وهو الحق مضافين الى الشئ اي كان شئ القيد عتاقا وانما من الكفارة
اذ انوى ولا يقال هذا مقتضى ان يكون مقتضى هو الاصل وتوقفه على مقتضى وانقضاءه اليه وجب ان يكون هو مقتضى القيد والشئ هو
لا يجوز ان يكون اصلا كشي وتبعاله لانا نقول المراد من كون مقتضى اصلا انه لا يثبت في ضمن مقتضى وانما يثبت ابتداء قصد او من تبعية
المقتضى انه يثبت ضمنها وتبعاله ولا يلزم من توقفه عليه تبعية له كالمصداقة توقفت على الوضوء اي اصل له وليست تتبع وعلم بما ذكر
اشخاره جميع شرائط مقتضى فان شئ ما كان بطريقه التبعية يلزم ان يكون صالحا لتبعية مقتضى فاذا قال لعبد
اعتق هذا العبد عن كفارة يمينك لا يصح ولا يثبت عتق الماسور بهذا الامر اقتضاه لصحة كما ثبت البيع اقتضاه لصحة قوله اعتق
عبدك معنى بالفلان ابلية الاعتاق اصل لسان التصرفات فلا يصح تبعا لبعض فروعها وكذا لا يجوز ان يجعل الكفارة مخاطبة
بالشئ مع عندنا بان يجعل الايمان ثابتا اقتضا تصحيا للمخاطب بالشئ اي لان الايمان اصل العبادات وراسها فلا يصح تبعا لما
هو ووجه وكذا لا يثبت الفضل الحسن بطريق الاقتضاء في ضمن القول كالقبض في قوله اعتق عبدك معنى بغير شئ حتى لو اعتقه
يقع من الماسور لا عن الامر عند الي حذيفة ومحمد رصما احد لان الفعل الحسن لا يصح تبعا للقول فلا يمكن اثباته بطريق الاقتضاء
ولا يلزم ان يكون ثابتا بشرط مقتضى لا بشرط نفسه لانه لا يثبت الا بشرط نفسه لانه لا يثبت الا بشرط نفسه فلام اعتبار شرطه المتبوع
وهو مقتضى كالعبد يصير قيا وان كان في غير موضوع الاقامة بينة الاقامة من المولى وكذا الجندی بينة السلطان والمرأة بينة الزوج وقوله
ان يتبع المذكور عند الشرح ليرى ان مقتضى التبع سبلا الاصله وفساده ظاهر فليعلم ان لا يصح ان لا يصرح به لما يقع الى اشارة بالاقتضاء يكون ثابتا بشرط نفسه
لا بشرط مقتضى ومثاله المشهور قول الرجل لغيره اعتق عبدك معنى بالفلان وقوله فان هذا لا يثبت الملك لانه لا يثبت الا بشرط نفسه وقوله
عليه السلام لا يعتق فيما لا يملكه ان ادام والملك يقتضي تبعا فثبت البيع ساقط على الاعتاق وصار كانه قال بع عبدك معنى بالفلان ثم من كسره في الاعتاق فاذا فعله
الماسور كان العتق واقعا من الماسور لا من غيره ولا يثبت البيع لا بشرط نفسه الا بشرط نفسه ولا يثبت في غير الماسور الا بشرط نفسه ولا يثبت في غيره

١٤

وهو الاعتاق فيعتبر في الامر بالية الاطلاق حتى لو لم يكن ابلا له بان كان صبيعا قاطعا قد اذن له ولديه في التصرفات لم يشبه البيع بهذا وبال
من النصوص قوله تعالى فخرير قبته فان التزم لم يلزم من جردون الملك كان المراد فخرير قبته فلو كان الملك ثوبا بالبراق فاقضاه فلو
والثابت به اي بالمتقضي بعدل اي يساوي الثابت بدلالة الشخص حتى كان الثابت به متعافا الى انفس بحيث لا يلزم به قياس الامور العامة
فان الثابت بالدلالة عند التعارض اقوى من الثابت بالمقتضى لانه ثابت بالمعنى القوي فكان ثانيا بمعنى من كل وجه والمقتضى ليس من معجبات
والكلام فته وانه ثبت شرعا لاجل الحاجة الى اثبات الحكم به فكان ضروريا ثانيا من وجه ودون جازم وغير ثابت فيها ولفروته تصحيح الكلام فكان الاول اقوى
وما وجد به المتقاضي واللا يشا لافلا حاجة لشدة الاصل في اقامة الدليل عليه الى ايراد المثال بل ايراد المثال للمباينة في الاستصحاب والتمسك
وقد تمحل بعض الاشياء في ايراد المثال فيه فقال اذ ابلغ من اخرى اياها في درهم ثم قال البائع المشتري قبل فقد لشئ اعطى عبدك بذراعى بالعت يوم فاعتقه
لا يجوز البيع لان دلالة النقص الذي ودي حتى يدين فتم للبائع شرعا باع باقل مما باع قبل فقد لشئ ويجب ان لا يجوز والاقتضائيل على الجواز فترجم الا
على الاقتضاء فقال وانه قد اذناه والدلالة لان شئ في حق غيره كان معنى النقص لا ينظم كشئ في حق غيره غير ان كان لقال ان يقول لا املك له حصة
لان شئ لها تساوي المحتين والتساوي لان مقتضى الذي قام لمقتضى به كلام الامر والدلالة ثابتة بالشرعاني تبارك ان لان عدم الجواز فيما ذكر من
المسورة ان ثبت ليس لترجم الدلالة على مقتضى فانما هو صواب البيع بان قال اشترى ليعت بذراعى منك بالعت وديهم وقال البائع قبلت لا يجوز لي
بل لان موجب ذلك النقص عدم الجواز من غير معارضته انما ياه فلا يكون هذا في معارضة الدلالة لمقتضى قوله قد يشكل على السامع الى اخره ان
الاصول من اصحابنا المتقدمين واصحابنا المتأخرين وغيرهم رحمهم الله جعلوا المحذوف من باب مقتضى والفصل ما بينهما فقالوا في تقريب مقتضى جوبل في المحذوف
منطوقا لتصح المنطوق وانه يشمل الجميع ثم تنافوا في عومه فذهبوا الى انها جميعا الى انها العموم عند ذهب اشافعي حجة في دعائه صحابا الى القول بجوازهم
فيه والقاضي له امام يجوز دمجها عند تابع المتقدمين وجعل لكل تساو واحد فقال مقتضى زيادة على النقص ثم تحقيق معنى النقص بدونها فاقضاه ان
يقتضى معناه ولا يافوخه فترجيه فادخل المحذوف ايضا ثم قال ومثال قوله تعالى اخبارا واسأل القرية اي اهلها فاقضاه لان لسؤال القرية
فما يقتضى موجب هذا الكلام ان يكون اسقلا من اهل البان ينفذ فيثبت الابل اقتضاء ليفيد انشيع الامام فخر الاسلام ودعاة التاخرين لما اذن
العموم فحققت في بعض افراد هذا النوع مثل قوله طلق نفسك وان خرجت فبدي حرفان طلاقا وخروجا غير مذكورين في التلاوة والعموم فيها محجة على
اعرف مسلكا لطريقه اخرى وفصلوا بين ما يقبل العموم وما لا يقبل وجعلوا ما يقبل العموم تساما اخر غير مقتضى ومسومه محذوفه وقاود مسومه
بميزان المحذوف عن مقتضى والعموم الشيخ المصنف في بيان الفرق وادرك تلك العلامة وقال وقد يشكل اسس ثبته على السامع الفصل بين
المقتضى والمحذوف لتساويهما من حيث ان كل واحد منهما من باب الاختصار ويزاد على الكلام فتصح وبوتاب لغة اي المحذوف ثابت لغة ولا
غير مقتضى اذ هو ثابت شرعا لا لغة ولما قيل في تعريف المحذوف ما اسقط من الكلام اختصار الدلالة الباقى عليه فكان ثابتا لغة ولية ذلك كما في قوله
الفصل والفرق بينهما ان الذي يقتضى غيره وهو الذي نسبه مقتضيا ثبتت عند صحة الاقتضاي ليقروا عند التصحيح بالمقتضى واذا كان محذوف في ان
الذي يحتاج اليه المنطوق محذوف فذكر المذكور القطع عن المذكور لى قطع الضيف الى المذكور وتعلق به عنه وانتقل الى المقدم كما في قوله تعالى
اخبارا وسأل القرية فان السؤال مضاف الى القرية وواقع عليها فاذا صح بالابل الذي هو المحذوف يعيد السؤال واقعا عليه ويتغير جواب القرية
من المنصب الى الجبر فكان من قبيل المحذوف لاس من قبيل مقتضى التحقيق لمقتضى لا يتغير فان قيل قد تغير الكلام بعد ايراد المحذوف انما
مثل فقره في الاقتضاء كما في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانحزبت له اثنى عشره فانشق الحجر فاجرت وقوله عز وجل نادى دونه قل يا بشرى اني امرت

فإنما سألنا ليرى فقال يا بشرى وقوله عز وجل اسمع لقولنا انما نحن قوم الايمان قد مر من غير اسمى فذهبنا فليعلموا انهم
على الكفر قد مرناهم تسمى اذ في نظائر كثيرة ولا يمكن ان يحيل هذه المحذوفات من باب الاقتضار على ما ذكرتم لانها ليست بامور شرعية وانما
كذلك لا تحقق الفرق بينهما بهذا العلامة قلنا ما ذكرنا من العلامة في جانب المقضي وهو التقرر عند التنسج به لازم وذلك في جانب المحذوف
غير لازم فان الكل عند التصریح به قد تقرر وقد لا تقرر كما في قوله تعالى واسأل القرية فيلزم في المقضي وعدم لزومه في المحذوف فيحقق الفرق
بينما وفيه منسج غير حاصل ان الفرق فيحقق بينهما من اوجها واحد بان المقضي شرعي كنبوت المصدر الذي سئل تطبيق في قوله انت طالق فانه
لما وصفنا بالاطلاقية مقضي ذلكا وجود التطبيق من قبله ليصح وصفها بطلاق شرعا والمحذوف لغوي كما اشار اليه بقوله هو ثابت بامور شرعية مثل نبوته
في قوله طلاقك فان الثانية ان الكلام لا يتغير بتصریح المقضي وتغيير المحذوف قد تغير كما بينا وانما لثان ليس من شرط المحذوف ان يتغير عن المقضي
لان ليس بتابع فان الابل ليس متبع للقرية وشرط في المقضي ذلكا لا يتبع والاربع انه في باب الاقتضار يكون المنصوص للمقضي او المقضي مكررا
الذي كمل كما في قوله الحق عبيدك عنى بالاعتكاف والاعتكاف مقصود من الآمر وفي باب المحذوف يكون المحذوف هو المراد دون المصحح
فان المراد من السؤال في قوله تعالى وسأل القرية هو الابل دون القرية وانما حسن ان المقضي لا يقبل لعدم عندنا والمحذوف تقبله عندنا
فما من المقضي والمحال لما انفصل المحذوف عن المقضي صار مقامه في الفعل خمسة لا نقول لما كان المحذوف كالمذكور كان الحكم العبادية
الانقسام اربعة قسم من ذلك طريق المتقدمين يمكن ان يحجب عن كلام المتأخرين بان يقول العلامة التي ذكرتموها لا تصلح فارق بينهما ان
الكلام قد تغير في المقضي ايضا فان قوله اعتق عبيدك عنى بتغيير المقضي وهو ليس بالمتغير بل هو على تقدير ثبوته كالمذكور في سورة البقرة
المذكور في الآية وفي ذلك التقدير كانه قال اعتق عبيدي عنى بتغيير المحذوف في المحذوف قد لا يتغير الكلام بعد ظهوره كما بينا في قوله تعالى قلنا يا بشرى
سبحاك الخ وشأنك ان يكون الجواب لا يخفى شيئا لانه لو وجد كلام يتخرج فيه الى اخباره ولا يتغير الكلام باظهاره لا يعرف بلزوم تقرر الكلام في آخر
وعدم لزومه في المحذوف انه في هذه الصورة من اسمي القسمين لا شتر كما في التقرر وان اشيا واحد بها جواز التغيير اذا كان كذلك كقول
الكل بابا وهذا وقولكم المقضي لتصح المقضي وتقريره فلا يلزم تغيير اسم المقضي بل مجموع الكلام وتقسيم معناه لافراد كلماته وذلك ما
مع التغير الذي ذكرتم فيه فلا يكون سبطا للمقضي بل يكون مقرا متحيا وانما سائل التي حجت فيها بنية العموم وهي التي حجتكم على مخالفة المتقدمين
فلبست من باب الاقتضار على هذه الطريقة ايضا لان المصدر في قوله طلاقك نفسك مثلا ليس بمقدر ولا غير مذكور بل معناه فعل في قول
والكلام ان بيان عن شيئين واحد الا ان احدهما او جزئيا الاسد وانما المصدر ذكرنا في قوله ففتح فيه بنية التعميم واعلم ان التفرع المذكور
في الكتاب هو اختيار القاضي الامام ابي زيد رحمه الله وهو يتقيد على اصله حيث جعل المقضي والمحذوف قسما واحدا لكن عندنا يصل بينهما لانه
ان يزاد فيه قيد تميز المقضي عن المحذوف ليغير الحد انما بان يقال واما المقضي فزيادة على انفس ثبت شرط الصفة المنصوص عليه بغير عار
عنه والاعمال يتقيد المحذوف قد ايت في بعض منصفات فخر الاسلام رحمه الله المقضي عبارة عن زيادة ثبت شرط الصفة الشرعية قوله ثم الثابت
بمقضي لا يحل ان يتغير في ما يتصور فيه التعميم اذ هو صفة العامة على بعض سميات به دليل مستقل فلا بد من لغة عموم المقضي لا عموم الاعموم
وقال الشافعي رحمه الله انه يقبل العموم لانه بمنزلة النص حتى كان الحكم الثابت بغيره الثابت بالنسب دون القياس فيجوز فيه عموم كما يجوز في النص قلنا ان
من عارض الاطلاق وهو غير محفوظ حقيقة ولا تقديرا فلا يجوز فيه عموم وذلك لان ثبوت المقضي للحاجة والفروقة متى اذا كان المنصوص عليه حكم بدية لا
الاعتناء بالانبات بالضرورة يتقيد بقدر الحاجة لا حاجة الى اثبات صفة عموم للمقضي فان الكلام مفيد بونه فيقضي فيما امره بوضع الضرورة وهو صفة الكلام

أصله وهو المعلوم فلا يثبت فيه العموم وبه نظير تناول الميتة لما أوجبه بقدر بقدر ما هو من ذلك من الأصل والتمثيل لا يثبت حكم الأباة بخلافه فمن حال نفسه فيكون بمنزلة كل الزكوية فيكون تناول وغيره ملحقا قوله متى أو ملقت لا يشرب إذا تناول إن شرب
فصدى حتى قال إن كانت فصدى حرونى شربا دون شربا طعاما دون طعام لم يصدر في أصل هذا لا قضاء ولا بيان لأن الشرب والاكل
للفعل والمشرب أو المأكول على الفعل بهم الفعل لا يكون بهما الفعل ولا دليل عليه لانه ان الفعل لا يكون بدون الفعل فثبتت لكل مقتضى ذلك
ثابتا في حق ما لفظ به من الشرب والاكل دون محبة الميتة أو بغيرها من الملقطة في غير ثابت كانت الميتة واقعة في غير الملقطة فثبتا معا أو اختلفا في شرب أو
اكل طعام فليس من باب العموم بل حصول المحل في علمه فانما تقتضى الاكل والشرب دون الطعام والشرب ليس محلا لثبوت الضياء به في الوقت والمحال في الوقت
وبنور الكبار اجل او خارج الدار او دفن تحت الأرض لا عموم اللفظ ولكن حصول الملقطة في الاحوال كلها فلهذا انما علم ان ايراد شربا واكل في قول
المقتضى على قول من شرط في مقتضى ان يكون امر شربا مشكلا لان اقتضار الاكل الى الطعام والشرب الى الشرب لا يقتضى من شربا بل يقتضى
من لم يعرف الشرب أصلا لان يقال مقتضى هو الذي ثبت ضرورة تمام الكلام شربا أو مأكلا لا لغة كما ذكر بعض المتقنين ان مقتضى هو الذي لا
عليه اللفظ ولا يكون منطوقا به ولكن يكون من ضرورة اللفظ انما من حيث يتبع وجود الملقطة في الاكل أو شربا لا يقتضى وجوده في وقت
قوله تعالى حيث علمت عليه كما هو مقتضى اخبار الفعل وهو الوطى أو المشكك لأن الاحكام التي عاين بالاشياء ان لا يعتد بها الا بالفعال لا بالاعتبار
يتبع كون التكلم ما قاله لا يشك قوله عليه السلام رفع عن شرب الخمر والنسيان انما الاعمال بالنيات فثبت يمكن ان يحصل بذهاب المسألة من باب مقتضا
لكن يتغير الفرق بين مقتضى والمخدوع اذ ذلك لان المقدرة في ثابت بدلالة العقل في تفسير مقتضى والمخدوع في ثبوتها وهو خلاف ما اختاره
من الفرق بينهما قوله في ذلك الكتاب التائب أي وكما ان التائب بمقتضى النص لا يتحمل التخصيص كذلك التائب بدلالة النص لا يتحمل التخصيص
بيان ان الامام لا يستعمل غير تناول له وقد بينا ان الحكم التائب بالدلالة التامة يقتضى النص لغة واحدة كان معنى الشرب متناولا لا لغة لا يتقبل
غير تناول وانما يتحمل اخرجه من ان يكون موجبا للحكم بدليل تميزه وذلك ان يكون شربا لا يتخصص باللفظ اذ ثبتت عليه معنى النص الحكم في شرب
لا تعد فيه فلو قلنا بالتخصيص لا يكون عليه لهذا الحكم في النص وهو في لازم كونه عليه الحكم لا غير ملته وهو محال ولما ثبتت بشارته في بعض شربا
منهم القاضى والامام ابو زيد لا يتحمل التخصيص ايضا لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لاجل ما يقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام
له فهو زيادة على المطلوب بالنص مثل هذا لا يقع فيه معنى العموم حتى يكون محتملا للتخصيص قال القاضى الامام ابو زيد الاشارة بزيادة معنى على معنى النص
ثبت بايجاب النص اياه فلا يتحمل الخصوص وبيان انه غير ثابت قال شمس الامية رحمه الله والاصح انه يتحمل ذلك لان التائب ثابت بالنص
كما ثبتت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فكما ان التائب بعبارة النص يتحمل الخصوص فكذا التائب بشارته وذكر بعض المشايخ
ان صورته قال الشافعي رحمه الله لا يعمل على اشتيد لانه حتى حكى ثبت ذلك بشارته قوله تعالى بل احياء عند ربهم والاية مسوقة لبيان علم
درجاتهم فادروا عليه ما روى انه عليه السلام ما على حمزة سبعين صلاة فاجاب بان تلك الاية مختصة في حقه او بغيره من عموم تلك الاشارة

فثبت في حق غيره على العموم وفيه ضعف قد بيناه في الكشف والله اعلم
قوله فصل ومن الناس من عمل في النصوص أي استدلالها بوجوه أخر غير ما ذكرنا في فائدة عندنا واعلم ان عامة الأصوليين من اصحابنا
رحمهم الله قد عمووا دلالة اللفظ على منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق على اللفظ في محل النطق وجها واما سميته عسيرة
واشارة قوله في فائدتين هذا القليل وقالوا دلالة المفهوم على اللفظ في محل النطق ثم عمووا المفهوم الى مفهوم بواقفه وهو ان يكون

المسكوت عنه موافقا في الحكم المنطوق به وسببونه في الخطاب والخطاب هو الذي يسميه دلالة انهم والى مفهوم مخالفه ويكون
يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به في الحكم وسببونه دليل الخطاب وهو المعبر عنه بتخصيص الشيء بالذكر ثم حتمه وانما انقسم من المقوم على
انقسام ثلثا ما بدأ الشرح من ذكره ليقوله منها اي من الوجوه الفاسدة ما قال بعض العلماء منهم ابو بكر الدقاق واليهماء المسرودى وبعض
الخطابة لا شعريه ان التخصيص على الشيء باسمه علم اي بالاسم الذي ليس له صفة تدرك ان اسم من كالماء في حديث الغسل والاشياء السنية
حديث الربوا او سماعا كذا يدق الام او قايما بوجوب تخصيص الحكم بالمندرج عليه ونظم المشاركة بينه وبين غيره وسمي هذا مفهوم للتخصيص
في ذلك بان مفهوم التخصيص لم يظفر بالتخصيص عليه فائدة اذ لا فائدة له سواء ولا يجوز ان يكون كلام صاحب الشرح غير مفيد
و ان لو قال من بخاصه ليست اعم من انية ولا حتى زنته تبادر الى انقسم منه الزنا الى ام خصمه واخيه ولو لم يكن له دليل لما تبادر الى انقسم ذلك
وجوب للتبادر الى الابد لا اريد به قوله عليه السلام الما من المارقان الا انصار وفي الحديث عظم نعموا التخصيص منه حتى يستدلوا به على نفى وجوب الاعتدال
بالاكسال لعدم الماء وانهم كانوا من اهل اللسان وفصح العرب ومن اوجب الغسل بالاكسال لم يمتنع التفريق الاول من الاستدلال بمفهوم
في الحديث ولكنهم قالوا انهم مفهومه قوله عليه السلام اذ اتقى الله تعالى وتوارى تحت الحشوة جيب الغسل فكان ذلك دليلا على اتفاق الفقهاء على ان
مفهوم التخصيص قوله وذا فاسد اي ما قالوا ان التخصيص بالاسم علم يدل على تخصيص فاسد لان الله تعالى قال فلا تعلموا انفسكم في الاثر
الحرم الاربع ففسم علم يدل ذلك على اباقة الظلم في غير ما قال غير ذكره ذلك القولين الشيء في فاعل ذلك هذا لان اشار الله الى ان
تقول ان اشار الله ولم يدل ذلك على تخصيص الاشارة بصدور غير من الاوقات في الاستقبال وقال عليه السلام لا يكون
احدكم في الماء الا يغمس فيه ولا يكتسب فيه من الحاجة ثم لم يدل ذلك على تخصيص بالحاجة دون غير من اسباب الغسل بل ان
لم يتبين المحل الذي اوجب الحكم فيه المفهوم فكيف يوجب الحكم فيه اي لا يوجب في ذلك المحل نفيا ولا اثباتا قال الشيخ في هذا
رحمة الله في شرح التوقيف انهم سببه اوجب الحكم مقيد باسم يكون ذلك دليلا على ثبوته في ذلك المسمى ولا يتناول غيره فلا يفسر النص
في ذلك الاسم ما من ثبوت الحكم في سائر المحال لا يلزم قبله انما لا ترى انه لم يتناول سائر المحال في الجواب ذلك انهم سببه انهم سببه في الجواب
لان لا يتناول سائر المحال النص الحكم انه لم يوضح للشيء كان في ذلك ورايت في بعض النسخ لو كان مفهوم التخصيص جوهرا كان يلزم من قولنا ان لا يكون
وغير رسول الله كغير القائل في كماله لا يورى انما سببه الى ان غير زيد ليس موجود وفيه انكار وجوده في جمل جلاله وان غير محمد ليس موجودا في جمل
وفيه انكار الانبياء المتقدمين وكل ذلك باطل فكذا ما يورى اليه واما الاستدلال من الاشارة وفي الحديث عظم نعموا التخصيص على انحصار الحكم على انما يكون
الحكم فيهم انهم من دلالة التخصيص على تخصيص بل كلام الشرع في استغراق النص المرفقة عند عدم المصداق والموجبة لا تخصار او يورى في بعض
الروايات ان الماء من الماء وفي بعضها ان الماء من الماء فان ذلك يوجب تخصيص بالاتفاق الا ان المادد الدليل على وجوب الغسل
من الخيض والنفاس ايضا بقى الاخصار فيما ورر ذلك مما يتعلق بالخشنة وصار معناه وجوب جميع الغسلات التي تتعلق بها
الاشهوه نخصه بالشيء لا يجب بغيره فكذا كان ينبغي ان لا يجب بغيره الاغتسال بالاكسال لعدم الماء لكن المار فيه ثابت تقديرا
لان الماء يغيب عينا مارة وهو ظاهر ومرة دلالة فان التعلق بالمتعين وتوارى الحشوة لما كان سببه النزول الماء كان دلالة
قايمة مقامه عند تقدير الوقوف عليه كالمفهوم انهم مقام الحديث والاشياء اقيم مقام الاشياء فثبت ان وجوب الغسل في الاكسال في هذا
الى المار وكان هذا قول لا يوجب المعالجة والمفارقة التخصيص عندنا في ان يتناول المستبطلون في علمه النص فينبغي ان الحكم بان في غير

المتنوع من الموضع لينا لودرجة المحتجبين وثوابهم وبذلك يحصل اذا ورد النفس طامتنا لا للنفس كذا ذكر شمس الامية رحمه الله
قوله ومنها اسى ومن الوجود الفاسد التي عملوا بها ما قال الشافعي رحمه الله الى آخره لا خلاف ان المعاق بالشرط معدوم قبل
وجود الشرط ولكن هذا لعدم عندنا هو لعدم الاصل الذي كان قبل التعليق وعندنا ثابت بالتعليق ففى قوله ان دخلت الدار فانت
طالق عدم الطلاق قبل وجود الشرط ولكن بالعدم الاصل الذي كان قبل التعليق وانه ان وجد الشرط وعنده ثابت بالتعليق
سقط الى عدم الشرط فالشرط يدل على وجود الشرط بالاتفاق وعدمه يدل على انتفاءه عند الشافعي رحمه الله وعند جميع ائمة المسلمين لغو
وسمي هذا مفهوم الشرط وكذا الحكم اذا صيغ الى معنى بوصف خاص بان كان الاسم عاما ولكنه قيد بوصف مختص ببعض كقوله عليه السلام
فى الغنم السائمة زكوة فان اسم الغنم عام فى جنسه ووصف السوم مختص ببعضه لا بكله فلو كان قوله تعالى يحكم بها النبيون الذين استلموا
فانه وصف النبيين اسم جمع وقوله عليه السلام فى كل ذات كبرى رتبة اجر فان وصف رتبة الكبر ليعلم جميع الحيوانات يدل على وجود حكم
عند وجود ذلك الوصف وعلى انتفاء الحكم عند عدم ذلك الوصف عندكم كما لو نص عليه وسمى هذا مفهوم الصفة ولهذا اى دلان عدم
الشرط او الوصف لا يجب عدم الحكم لم يجوز ان ينافى رحمه الله نكاح الامة عن فوات الشرط وهو عدم طول الحرة والوصف وهو الايمان
الذكرين فى قوله تعالى ومن لم يتطبع بكم طول الان نكح المحصنات المؤمنات اى ومن لم يملك زيادة فى المال يملك بالانكاح حرة
فما ملكت امساكنكم من فتيانكم المؤمنات اى فليكن مملوك من الامار المسلمين والطول الفصل والفتى والفتيات الشاب والشابة يسمى ابا
والامة فتى وفتاة وان كانا كاهن بن لانهما لا يقران توقير الكبار لقهما فان الله تعالى لما خلق جواز نكاح الامة بعدم طول الحرة وقيد
الفتيات بالمؤمنات اوجب ذلك عدم الجواز عند عدم الشرط او الوصف فلا يجوز نكاح الامة وان كانت مؤمنة عند وجود طول الحرة
لفوات الشرط ولا نكاح الامة الكتابية وان لم يوجع طول الحرة لفوات الوصف ورايت فى بعض النسخ ان جواز نكاح الامة عند تحقق الشرط
اربعه سوى الشرط المتحقق عليه من عدم الحرة تحت وبى عدم طول الحرة وكون الامة مؤمنة وخشية المعصية وهو الشرط وان لا يكون تحت
امة اخرى بنكاح او يملك يمين لان جواز نكاح الامة عند ضرورى وبى انما يتحقق عند اجتماع هذه الشرط ولا يلزم عليها لم يعمل
مفهوم قوله المحصنات المؤمنات حتى جعل طول الحرة الكتابية مانعا من نكاح الامة كطول الحرة المؤمنة ومفهومه يقتضى ان لا يكون طول
الكتابية مانعا اذ لو كان مانعا لما كان لقيده الايمان فائمة لانه يقول العمل بالمفهوم انما يجب اذا لم يعارضه دليل اخر وقد عارضه
بهنا فان صيانة الجوز عن الاسترقاق واجب مما يمكن ومثله امكن الصيانة بنكاح الحرة الكتابية مع رعايته وصف الايمان
فى الولد فانه يبيع خير الابوين دنيا على ان طول الحرة الكتابية لا يمنع عنه فى قول كذا فى التهذيب وقال ابو سعيد الاصبغى رحمه الله
من اصحابه اذا وجد طول دية ولم يوجد مؤمنة ترضى منه بذلك الطول كان له نكاح الامة قوله وحاصله اى وحاصل ما قال الشافعي
فى مسألة المفهوم او حاصله من الكلام انه اى الشافعي رحمه الله الحق الوصف بالشرط فى كونه موجبا للعدم عند عدم لان شرطه انكح كشرطه
بدليل ان الحكم يتوقف عليه كما يتوقف على الشرط فانه لو لا الوصف لثبت الحكم بطلق الاسم كما انه لو لا الشرط لثبت الحكم فى الحال
الا ترى ان الطلاق كما يتعلق بدخول الدار فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق يتعلق بدخول الدار كقوله ان دخلت الدار فانت طالق
فانت طالق فلما نظر الموصف اثر المنع كما ظهر بالشرط الحق به قوله واعتبر التعليق بالشرط عاملا فى منع الحكم دون السبب اثر التعليق
المنع بالاتفاق لكنه يمنع الحكم من الثبوت الى زمان وجود الشرط ولا يمنع السبب عن الاعتقاد وعنده فكان السبب موجودا مع الحكم

في الحال لكن التعليق منع وجود الحكم الى زمان وجود الشرط فكان عدم الشرط معناه فالى عدم الشرط وعننا التعليق يمنع السبب عن
على استنبط فلا يكون السبب جواز الحكم في الحال فيكون عدم الحكم بناء على عدم الاصل الذي كان قبله التعليق على عدم الشرط فيقول
التعليق يوثق في الحكم دون السبب فان من قال لا مزية انت طالق ان دخلت الدار لا يوثق التعليق في قوله انت طالق فيمنعه من الوجود وان
يوثق في حكمه من الثبوت فانه لو لا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال الا ترى ان قوله انت طالق ثابت مع الشرط كما هو ثابت بدون الشرط
وهو ملته تامة بنفسه ولكن حكمه لا يثبت لما كان الشرط فيمنع اثر التعليق في منع الحكم دون السبب بمنزلة التاجيل والاضافة ومنزلة شرط اختيار
البيع فانه يدخل على الحكم دون السبب فيوجب انتفاء الحكم قبل وجود الشرط وبذلك يظهر التعليق المحض فان تعليق التعديل لا يوثق في نقله الذي سبب
الاستقوط بالاعلام وانما يوثق في حكمه وهو الاستقوط وكذا التقيد بالوصف في معنى الشرط لما بينا ان الحكم ثابت بالاسم المطلق ولو لا الوصف وكان
هو المانع للثبوت الحكم وكان عدم الحكم مضافا الى عدمه كما كان مضافا الى عدم الشرط ولولم يبدل التعليق بالشرط والتخصيص بالوصف على تفصيلا
عند عدمه لم يكن الذكر هنا فائدة فانه لو استوت العلوية والسامية في وجوب الزكاة واستوى عدل الطول ووجوده في جواز العلاج الاية لم يمتنع
لذكر السامية والتعليق بعدم الطول فائدة وتخصيص احاد الفقهاء والباغفار وتعليقهم بالشرط فائدة ممتنع فتخصيص الشارع وتعليقه اولى الا ترى ان
غير الشارع وتعليقه بوجوب العدم عند العدم فان من قال لغيره ان دخل عهدي الدار فاعتقه تكفيم منه لفته ولا تعلقه ان لم يفضل الدار حتى كان عدم
الدخل يمنع جازا الاعاق كما ان وجوده يجوز ومن قال لغيره اشتري عبدك واسود فبسم منه لفته في شرط الاعاق فكذا التعليق صاحب الشرع وتخصيصه
لان كلام صاحب الشرع وارد على اساس المانعة وقواعدها قوله وانما ملك اي ولان التعليق يوثق في منع الحكم دون السبب الطل اشارة
رحمة فكذا التعليق الطلاق والعقاق بالملك بان قال لا يثبت ان تزوجتك فانك طالق او قال ان تزوجت امرأة او كلما تزوجت امرأة فحو
طالق او قال ان اشتريت عبدا فهو حر او قال لعبد النيران فكن ملكا او اشتريتك فانك حر كان هذا كله باطلا حتى لا يقع الطلاق والعقاق بهذا
الامان بحال لان السبب لما كان موجودا عنه التعليق لا بد له ان يمتنع من وجود الملك في المحل لانه لا يمتنع بدون الملك فيشرط الملك
في المحل ليقتر السبب ثم يتاخر الحكم الى وجود الشرط بالتعليق فاذا انحل المحل عن الملك انكأ لو قال لا يثبت ان دخلت الدار فانك طالق او قال
تزوجت امرأة فبعد الشرط في الملك لا يقع شيء ويجوز التكليف بالمال قبل الحبث بان اعتق رقبة او طعم عشرة مساكين او كساهم قبل الحبث مما عنده
لان اليمين سبب للكفارة ولهذا الضافة الكفارة اليها فيقال كفارة يمين الا ان الحبث شرط لوجوب ادائها فان كان التعليق بقوله تعالى
ذلك كفارة اي انكم اذا علفتموه فبشرعتموه من الحكم الى حين وجوده بمنزلة التاجيل وهو معنى قوله وجوب الاداء مترخ اسي متاخر عنه اسي عن السبب
بالشرط اسي سبب التعليق بالشرط فلا يمنع جواز التججيل لان الاداء بعد السبب قبل وجوب الاداء جاز كتحجيل الزكاة والدين المؤجل وكالتكليف
بعد الجمع قوله والسالى تحجيل الفصل بين وجوبه وجوب ادائه اشارة الى الفرق بين الكفارة بالمال من الكفارة بالصوم حيث لا يجوز تحجيلها
قبل الحبث عنده بخلاف الاول فيقال الواجب للمالي قد يفصل بنفسه وجوبه عن وجوب ادائه لان المال يقلل الفعل فجاز ان يصفى المال بال
ولا يثبت وجوب الاداء بالنسبة اليه بفعل الا ترى ان من اشتري شيئا الى شهر يثبت الواجب بنفسه بعقد ولا يثبت وجوب الاداء قبل
حلول الاجل فلا يدل عدم وجوب الاداء على عدم الوجوب فاما البعد في فصله فحتمل الفصل بين وجوبه وبين ادائه يعني ليس وجوبه الا
وجوب ادائه لان الصلوة ليست الا افعا لا معلومة وكذا الصوم فوجوب المعلومة لا يكون الا وجوب الاداء فعدم وجوب الاداء
فيه يكون عدم اصل الوجوب ضرورة ولما تأخر وجوب الاداء الى وجود الشرط لا يستلزم علم ان اصل الوجوب مشتق قبله فلا يجوز الاداء

قبل الوجوب وهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكاة قبل الحول قوله ولما ان الغنى جابت الوصف اي اعلاها الى الفقر معني
 هذا الكلام انما لا نسلم المقابلة الاولى ان الوصف ملحق بالشروط على الاطلاق بل الوصف قد يكون بمعنى العلة وسواء كان وجوبه قد يكون
 بمعنى الشرط وقد يكون اتفاقا وهو ادنى احواله والقسم الاخير لا يوجب العدم عند العدم بل احوالات لانه لما لم يذكر على سبيل الشرط كان
 وجوده وعدمه وار وهذا لم يجعل الشك في وجهه اذ وصفه الايمان في قوله تعالى ان نكح المحصنات المؤمنات معتبرا في شرط الجواز حتى
 جعل طول الحرة الكتابية مانعا عن جواز نكاح الامة كطول الحرة المسلمة لانه ذكر على سبيل التشرية لا على سبيل الشرط كما في قوله تعالى
 يا ايها الذين امنوا اذا نكحتم المؤمنات الاية فان المسلمة والكتابية في عدم وجوب العدة في الطلاق قبل الدخول سواء وان ذكر الحكم
 في المؤمنات كذا في التذكيب وكذا اذا كان الوصف بمعنى العلة بان كان موثرا في الحكم كما في قوله تعالى والذاني والسارقة فان
 وصف الزنا هو الموثر في وجوب الجلد ووصف السرقة هو الموثر في وجوب القطع لان الحكم متى ارتب على سبب شق كان باقية متعلقة عليه للحكم
 على ما عرفنا لا يكون عدمه على عدم الحكم ايضا لان عدم العلة لا يدل على عدم الحكم بل احواله اذا لم يثبت اختصاصه بافكار عدم الوصف
 الذي هو معنى العلة لا يدل على عدم الحكم اذ لم يثبت اختصاصه به وان كان شرطاً اي وان كان الوصف في معنى الشرط ولحقا به فعدمه
 لا يدل على عدم الحكم عندنا ايضا لان عدم الشرط لا يدل على عدم الحكم فكذلك عدم الوصف الملحق به وذلك لان تاثير التعليق في منع السبب
 عندنا لان حكم قصدا لان التعليق قبل في السبب وهو قوله انت طالق مثلاً لانه هو المذكور دون غيره فاذا قال ان وفات الدار فانت
 طالق فقد علقه بهذا الشرط وقصد التعليق عند دخول الدار في الحال فلم يمتد السبب موجودا قبل وجود الشرط فكان عدم الحكم
 لعدم سببه لا يمنع التعليق اياه قصد اوجهه اذ جعل قوله انت طالق جوازا لدخول الدار واخره عند اهل اللغة متعلق بوجوده بوجود الشرط
 فان من قال بغيره ان نكحتمى اكرام كان متعلقا اكرامه اكرام صاحبه اياه فكان اكرام صاحبه اياه كذا كان من جعل
 التعليق جوازا لدخول الدار كان التعليق معدوما قبل وجود الشرط فكان عدم وقوع الطلاق معدوما بتطبيق لا لعدم الشرط لان معنى الصوم
 انت طالق قد صار موجودا فلا وجه الى حمله بعد ما بالعليق فيجعل التعليق تابعا بالغا فحكمه بوجود وقوع الطلاق كشرط الخيار في البيع لا ان يجعل قوله
 انت طالق معدوما ولكن يجعل التعليق مانعا من وصوله الى المحل وذلك مانع من انعقاده لان العلة الشرعية لا تعتبر قبل حصولها الى محلهما
 لا يصير علة قبل تمامها الا ترى ان شرط البيع كما لا يكون علة لعدم تمام الركن لا يكون بيع الحريم ايضا لعدم انعقاده الى المحل كما لا يكون
 انت سببا لطلاق قبل قوله طالق فكذلك اذا انعقده انت طالق اى يثبت او يثبت لا يكون سببا لعدم المحل ولما دخل التعليق على قوله
 طالق منع من الاصول اى جعل كمتعلق القيد يمنع وصوله الى الارض واذا لم يتصل بالمحل لم يصير قوله انت طالق علة لكان ينبغي
 ان يلحقه انما لم يتصل بالمحل كقوله ابيته انت طالق الا ان وصوله الى المحل لما كان مرجعاً لوجود الشرط وانحل المحل كمتعلق صلابة كلامنا
 صحيحا لانه علة ان يصير سببا كشرط البيع له علة ان يصير سببا لوجود الشرط الاخر في المحاسن حتى لو علق بشرط لا يبرج وجوده ولا يمكن التوقف
 عليه لئلا يقال انما قال انت طالق انشاء انت ونظيره من الحساب التي فان نفسه ليس قبله ولكنه يعرض ان يصير قبله اذ انما قبل انما قال انت طالق
 اليه من منع لى من انعقاده علة لقتل لانه يثبت قبله وهو يثبت فكذا التعليق بالشرط في اشرايات قديمين بهذا ان العلق بالشرط يصير سببا لوجود الشرط
 وجود الشرط فان الشرط اذا وجد ارتفع التعليق فصار ذلك الكلام تجزئ في هذه الحالة فان قيل اذا قال انا اقبل لامرأتين فقلت لهما
 طالق ثم جئت فوجدت الدار تطلق ولو لم يمتد في هذه الحالة لا يقع قلنا انت لا يصير ذلك الكلام المعاق تجزئ عندنا لوجود الشرط في ذلك الكلام

كان مجازاً منه والبيع من الجنون لعدم اعتبار كلاهما شرعاً فإذا كان هذا اختيار الكلام صحيحاً فاعمل في صحة البيع وإذا ثبت
 أنه منزه عن التخيير برأى للوقوع وجود المحل عند وجود الشرط فالجواب أن الحكم من الحال لا يوجد عند التعليق فيراعى المنة في ذلك الوقت
 والوصول إلى المحل عند وجود شرط فيراعى وجود المحل في ذلك الوقت كذلك في شرح جامع شمس لامة محمد بن قزوين في ذلك الوقت لا يعلق الشرط لا يعلق الشرط لا يعلق الشرط
 حلت لا يطلق بان قال والله لا يطلق امرئ في اذ قال ان طلق امرئ في بعدى حرثم قال لما ان دخلت الذرافانت طالق لا حثت
 في اليمن الاولة قبل وجود الشرط في اليمن الثانية لان قوله انت طالق لما لم يقصد سبباً لم يوجد شرط الحث وهو تعليق في
 اليمن الاولة وهو سبب الشافعي رحمه الله الفاء فقد ذكر في الوجيز والتهذيب والاختصاص اذا قال ان طلقك فانت طالق ثم
 قال لما ان دخلت الذرافانت طالق لم يقع شيء لانه ليس بتعليق فيكون هذا استدلالاً بما هو صحيح عليه والزماسية على الخصم قوله في
 ودخل الشرط في الطلاق والعقاق وانما تختلف شرط الخيار في البيع حيث جعل شرط الخيار داخل على الحكم دون السبب
 وهو البيع لان البيع لا يحتمل الخطر لانه من قبيل الاثبات وهو لا يحتمل الخطر لانه يودي الى القمار الذي هو حرام وفي جملة متعلقات
 بالشرط خط تمام فكان القياس ان لا يجوز البيع مع شرط الخيار كما لا يجوز مع سائر الشروط ولما رآه النبي عليه السلام عن بيع وشرط
 الا ان اشرع جوزه ذلك ضرورة دفع الغبن فكان نظير كل المنة حالة المنة فيقصد بقدر الضرورة وهي تنافح بجعل داخل على الحكم دون
 السبب لانه لو جعله داخل على السبب لعلق حكمه المنة ضرورة استحالة ثبوت الحكم قبل السبب ولو جعل داخل على الحكم لعلق السبب على الحكم
 ولم يتعلق بالشرط الا ان حكمه تاخر عنه والحكم ما يحتمل التاخر عن السبب وكان جعله داخل على الحكم اولى لتفصيل الخطر مع حصول المقصود
 وهو نفي الغبن فاما الطلاق والعقاق ونحوها فيقتل التعليق بالشرط فوجب ان يجعل الشرط داخل على أصل سبب اذ لو جعل
 داخل على الحكم كان تعليقاً من جهة دون وجه الاصل هو الكمال في كل شيء اذ النقصان بالعوارض وقد عدم العوارض منها
 فوجب القول بكمال التعليق وقيل الفرق بين شرط الخيار وسائر التعليقات ان ثبوت الشرط في البيع بكمية على ان اذى
 المستعمل فيه يقال بتمامه على ان الخيار او على انك بالخيار وهذه الكلمة وان كانت للشرط لكن عملها على خلاف عمل كلمة التعليق فكأن
 اذا قلت ازور على ان تزور كنت معلقاً زيارتك بزيارة صاحبك ويكون زيارتك سابقاً على زيارته
 على هذا اجماع اهل اللغة واذا كان كذلك لا يوجب هذه الكلمة تعليقاً لنفس البيع بهذا الشرط بل يوجب تعليق الخيار
 بالبيع وثبوت بغيره البيع سابقاً ثم ثبت الخيار واذا ثبت الخيار مع اللزوم وثبوت الحكم وهو الملك لان حكم الخيار في
 اشع ولم يأت في الشرع شرط الخيار داخل على الحكم دون السبب لو حلت لا يبيع فباع بشرط الخيار حثت لان البيع قد تحقق لما
 لم ينع شرط الخيار عن الانقضاء ويعني ان يكون هذا بالاتفاق أيضاً لان الشرط لما كان داخل على الحكم دون السبب في غير البيع
 عنده كان داخل على الحكم في البيع بالطريق الاولي واليه اشير في الوسيط للفرق الى رحمه الله حيث قيل فيه الثابت بشرط الخيار جواز
 واستحقاق الفسخ ولا يؤثر في تأخير الملك في قوله بل ثبت الملك للمشتري والاصح ان الملك موقوف ان كان الخيار له وان كان
 لغيره فما الملك لمن له الخيار واذا ثبت ان مذمومة في السائلين مثل ذمها ففصح الفرق وتم الا لزام قوله واذا ثبت ان التعليق بالشرط امرئ
 في سبب باعلام سبب قصد الى زمان وجود الشرط لاني احكام السبب قصد كما قال الشافعي رحمه الله صح تعليق الطلاق والعقاق بالملك لان
 قبل وجود الشرط من محل الا لزام اليمن الزم وهو موجود فاما الملك في المحل فاما الشرط الايجاب الطلاق والعقاق وهذا الكلام ليس بايجاب

لما بينا فلا يشترط الملك في الحال الا انه يعرض ان يصير بجائبا فان تحقق بوجود الملك في الحال حين يصير بجائبا بوجهه الى الحال فالحال
 التعليق باعتبار ما وانه لم يتبين ملك ان كان الشرط مما لا اثر له في اثبات الملك في الحال شرط الملك في الحال ليس بواجب
 عند وجود الشرط باعتباره ان شرطه لا يمتنع فلا يصلح بقاؤه ولكن هذا الظاهر دون الملك الذي يتحقق به عند وجود الشرط ففقد التعليق
 باعتبار ذلك الملك وليس على محتمل اعتبار هذا الملك بالطريق الاول بل التكفير للمال بل كالتكفير به لان اليقين به لا يوجب بشرط محتمل فالتكفير
 ان خشت فعلى كفارة بتلك اليقين فمنع التعليق به اليقين عن صيرورة سببا للكفارة في الحال ولكننا بغير خشيته ان يصير سببا فثبت
 الاضافة اليها فقبل ان يصير سببا بالجنش لا يتصور الاداء كما لا يتصور قبل اليقين وكما لا يتصور تعجيل الصوم قبل الغنث والسبب على
 ان اليقين ليس بسبب للكفارة في الحال ان ادعى درجات السبب ان يكون مفضيا الى الحكم واليدين شرعية موجبة لغير الغنث بالجنش
 الذي هو صفة فيتمتع ان يكون طريقا الى الكفارة التي بنيت على المحتمل الا اننا لما احتملنا ان يصير سببا لغير الغنث بطريق الانقضاء
 ضيفت للكفارة اليها توسعا لاختصاص سبب الكفارة في الحال حقيقة وهذا بخلاف تعجيل الزكاة لان السبب وهو ملك الزكاة يتحقق
 في اول الحال الا ان وجوب الاداء تاخر الى صيرورة حولا ومتى تم الحول يستند هذا الوصف الى اول الحول فيظهر ان الاداء
 واقع بعد تمام السبب واما فيما نحن فيه فالسبب مثبت مقتصر على الحال فيكون الاداء قبل سبب من كل وجه بخلاف التماجيل لا
 الاجل لا يمنع السبب عن الانقضاء لانه لا يمنع عن العمل به بل يوجب الاداء الى حين الحول لا غير فحوز الاداء قبل حوله فالتحقق
 سبب ونفس الوجوب وبما ذكرنا بين الفرق بين التعليق والاضافة فان الغرض من التعليق في مثل قوله ان خلت الاداء
 فانت طاق اوانت حر لما كان الامتناع عن مباشرة الشرط وعدم نزول الجزاء كما ان الغرض من اليقين بانتهى حصول البر
 عدم الخش لا يجوز ان يكون السبب مفضيا الى الحكم قبل وجود الشرط لانه يؤدي الى خلاف موضوع التعليق فلا يكون سببا لمقتضى
 من الاضافة في مثل قوله انت طاق غذا وانت حر يوم الجمعة لما كان ثبوت الحكم في ذلك الوقت وذكره لتعيين زمان الوقوع للمنع
 لا ينافي الاضافة انعقاد السبب بل تحققه فلذلك قلنا ان قال قد علم ان الصدق يدبرهم هذا فعلا يجوز ولو قال ان فعلت كذا فعلا
 ان الصدق يدبرهم فاداه قبل الفعل المحلوف عليه لا يجوز تحقق سبب في الفصل الاول وعادة في الثاني ولا يلزم على اذكرنا عدم
 جواز التملك المبرم مع ان التبرير لتعليق الحق بالموت ولو كان التعليق مائلا للسبب من الانقضاء لجاز تملكه كما في التعليق بغيره من
 الشروط لان الفعل المانع من السبب في سائر التعليقات قائم قبل وجود الشرط لانه يمين واليمين بالنع والتمنع وهو المقصود فاما اذا
 التعليق فليس للمنع بل المقصود منه ثبوت الحكم وحكم الخيرة لان الخبر المتعلق بما هو كائن لا محالة الا ان الحكم تاخر حتى المولى فلا يمنع
 السبب عن الانقضاء وانما حكم الخلافة لشخصه معنى الوصية على ما عرفت ولان الاصل هو تاخير السبب الى زمان وجود الشرط كما بينا
 انه لا يمكن جهلا لان زمان وجود الشرط زمان لطلب الالبية فكيف كان حيلة سببا في الحال اولى اليه اشير في البداية فلهذا فرقة اى فرق
 الشافعية من المالى والبدنى ساقط لان حق الله في المال فعل الاداء والمال الله واما القصد من المال في حقوق العباد
 اى ساقط اعتباره فان وجوب الاداء بعد تمام السبب لا يفصل عن نفس الوجوب في البدنى ايضا فان السافر اذا اصاب في زمان
 حاد بالاتفاق وان تاخر وجوب الاداء الى ما بعد الاقامة بالاجماع لحصول أصل الوجوب بالسبب وهذا لان الواجب لله تعالى على العبد
 هو الفعل في جميع الحقوق لحصول الاتجار به واما المال ومنافع البدن الثاني يتبادر بهما الواجب فكما ان الاداء في البدنى

بالشرط لا يجوز قبل وجود الشرط لعدم تمام السبب فكذلك في المالي بخلاف حقوق العباد فان الواجب للعبد مال لا لفعل لان المقصود
حصول ما ينتفع به العبد او يندفع به الخسران وذلك بالمال ورون الفعل ولهذا اذا نظر بحسب حقه واخذه ثم الاستيفار فيؤخذ من الزك
بدون الوصية وان عدم الفعل وانما يجب الفعل بطريق التبع وفي الاجرة المشتركة وجوب الفعل بطريق التبع والاستحقاق يحصل
بالفعل وهو ضرورة ان يتوب تحيطا او مقصورا مثلهما فالحقوق الله تعالى فواجبة بطريق العبادات ونفس المال ليست لعبادة وانما العبادات
فعل مباشرة العبد بخلاف هو النفس لا بتقار مضافات الله تعالى باذنه فكان المال الى اللاد ارشال اليد في من غير تفرق ولهذا لا يوجد
الواجب المالي من الشركة بلا وصية لغوات المقصود وهو الفعل ولا يقال لو كان الفعل هو المقصود ولم يتبادر بالناس كالصلوة لانا
نقول المقصود وهو حصول الشقة لقطع طائفة من المال يحصل بالناس والانا به فعل منه فانتفى به عند حصول المقصود بخلاف الصلاة
لان المقصود وهو تعاقب النفس بالقيام للخدمة لا يحصل بالناس فلم يتبادر بفعله وسلك هذا الاصل جزوا نكاح الامة حال طول الحرية لان
لغاية اباح النكاح الامة حال عدم الطول بقوله عز اسمه ومن لم يستطع شكم طولا الالية ولم يحرم حال وجوده لم يذكره والمعلق بشرط
لا يجب نفى الحكم قبل وجوده فيجعل الحد منها ثابتا قبل وجود الشرط بالاليات الموجبة للفعل فان قيل لاختلاف ان الحكم المتعلق بالشرط ثبت عند
وجود الشرط واذا كان الحكم ثابتا منها قبل وجود الشرط فكيف يتصور ثبوته عند وجود الشرط اذ لا يجوز ان يكون الحكم الواحد ثابتا في الحال
ومتعلقا بشرط فنظر قلنا حصل الوسط ليس ثابت قبل النكاح ولكنه متعلق بالنكاح بالاليات التي ليس فيها هذا الشرط الزائد ومتعلق بهذا
الشرط في هذه الالية وانما يتحقق ما ادعى من التضاد فيما هو موجود فلما فيها هو متعلق فلا لا يجوز ان يكون الحكم متعلقا بشرط وذلك الحكم
متعلقا بشرط اخر قبله او بعده الا ترى ان من قال بعده اذا جاز يوم الخميس فانت حرم قال اذا جاز يوم الجمعة فانت حر كان الثاني صحيحا و
ان كان سيجي الجمعة بعد يوم الخميس حتى لو اخر حجب عن ملكه فجاز يوم الخميس ثم اعاده الى ملكه تجازي يوم الجمعة ليعتق باعتبار التعليق الثاني لان
قيل مع هذا لا يجوز ان يكون الشيء الواحد كمال الشرط لاثبات حكم وهو بعض الشرط لاثبات ذلك الحكم ايضا فاقولم يودى الى هذا
فان عند النكاح كمال الشرط في سائر الاليات وهو بعض الشرط في هذه الالية اذا قلتم بان الحكم ثبت ابتداء عند وجود هذا الشرط قلنا
انما لا يجوز ان ينص احد واما نصين فواجب الا ترى انه لو قال بعده انت حر ان اكلت ثم قال انت حر ان اكلت ونسبت كل واحد
منهما ويكون الاكل كمال الشرط بالتعليق الاول وبعض الشرط بالتعليق الثاني حتى لو باعه فاكل في غير ملكه ثم اشتراه فشرى ان يعتق
تمام الشرط في التعليق الثاني وهو ملكه فان قيل اسف فائدة في التعليق الجواز بهذا الشرط اذا كان يجوز بدونه قلنا فائدة كرامة نكاح
الامة حال طول الحرية فان نكاح الامة وان جاز عندنا حال الطول لكن استحب لمن قدر على تزويج الحرة ان لا يخرج الامة ويكره
ذلك اذا تزوجها وهو شرط خرج على وفاق العادة كقولنا تعالى فكا تبوهن ان علمتم فمهم خبر فليس عليكم جناح ان تقصروا من اصاله ان خفتن
ور يا سيكم التي في جوركم وذلك لان الرحل لا تزويج الامة في العادات الا عند الجهر عن نكاح الحرة وليست كف عن ذلك فاخرج الله تعالى
هذا الكلام على وفاق العادة كذا في طريقة الامام فخر الدين السير عجي قوله ومنها وفي بعض النسخ ومن هذه الجملة اى من الوجوه الفاسدة
ما قال الشافعي رحمه الله ان يطلق محمول على الحقيقة اى محكوم بان المراد منه ما هو المراد من ليقيد واعلم ان كل شيء من المحرمات له اية حقيقة وكل
لا يكون المفهوم منه عين المفهوم من تلك الماهية كان متائرا لها سواء كان لازالها او غار قالان الانسان من حيث انه انسان ليس الانسان
فاما انه واحد ولا واحد فما قيد ان متايران لكونه بشرا وان كنا نعلم ان المفهوم من كونه انسانا لا يتفك عنها فاللفظ الدال على حقيقة من حيث انها

هي من غير ان يكون قيمة والمالة على شئ من قبو تلك الحقيقة هو المطلق والدال عليها مع قيد هو المقيد كما ذكر في الحصول وهو
قول المشايخ المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات الابالغى والاثبات كرقبة فانما اسم يدل على البنية يملوك من غير تعرض الاكونا
سلسلة او غير سلسلة والمقيد ما دل على مدلول المطلق مع صفة زائدة اما بالاثبات كقوله تعالى فخرير رقبة مومنة او بالنفي كقوله عز وجل
عمل غير صالح وما ذكرنا من الفرق بين العام والخاص وبين المطلق فان العام هو اللفظ الدال على الحقيقة مع التعرض لكثرة المعاني
والخاص هو اللفظ الدال عليها مع التعرض للوحدة والمطلق ليس بمتعرض لما سوى الحقيقة ولفظ المقيد بين المطلق وبين الكثرة والمعرفة
والعام وغيره بان اللفظ الدال على المادية من غير تعرض لقيد ما هو المطلق ومع التعرض لكثرة المعاني الفاظ الاعداد وكثرة غير متعينة
العام ولوحدة متعينة المعرفة ولوحدة غير متعينة النكرة والظاهر انه لا فرق بين الكثرة والمطلق في إطلاق الاصطلاحين او تمثيل جميع العلماء المطلق
بالنكرة في كتبهم فغير بعيد الفرق بينهما ثم ورد المطلق والمقيد على وجه الامان رداني غير الحكم من السبب والشروط مثل قوله صلى الله عليه وسلم
ادوا من كل حر وعبد كذا او ادوا على كل حر وعبد من المسلمين كذا وشمل قوله صلى الله عليه وسلم لا تلحق الا الشهود ولا تلحق الا ابوي وشايعي
عدل او في حكم واحد في حادثة واحدة اثباتا كما لو قيل في الظاهر اعتق رقبة ثم قيل اعتق رقبة سلسلة او نفيا كما لو قيل لا تعتق بدرا ثم قيل
لا تعتق بدرا كما في اوفي حكيم في حادثة واحدة مثل تقدير صوم الظهار بان يكون قبل التماس والطلاق الطعامة عن ذلك فكيف يمكن في
حادثتين كاستتيد بصيام بالتتابع في كفارة القتل والطلاق الاطعام في كفارة الظهار او في حكم واحد في حادثتين كالطلاق الرقبة في
كفارة الظهار واليمين ولقيد ما بالاشايخ كفارة القتل واليه يشير قوله وان كانا في حادثتين فمذمة مستوفى تام والفرق الاصوليون على ان
لاجل في القسم الثالث والرابع والخامس لعدم المناقاة في الجمع بينهما وذكر بعض اصحاب الشافعي حجة الله المحمل في القسم الرابع والفرق
اصحابنا واصحاب الشافعي رحمه الله على وجوب حمل المطلق على المقيد في القسم الثاني والى الاحتراز عن هذا القسم اشار شيخ حجة الله بقوله
بعد ان يكونا حكيمين وختلفوا في القسم الاول والامر فعند بعض اصحابنا وجميع اصحاب الشافعي رحمه الله المحمل واجب في القسم الاول من غير
حاجة الى قياس ونحوه وعند عامة اصحابنا لا حمل فيه وانفق اصحابنا في القسم الاخير على انه لا حمل فيه وعند اصحاب الشافعي واجب المحمل كقسمهم
فقال بعضهم حمل المطلق فيه على المقيد بموجب اللغة من غير نظر الى قياس ودليل وجبوا من باب المحذوف الذي سبق الى القسم
كقوله تعالى والذاكرين الله كثير والذكرات وقال اهل التحقيق منهم انه يحل على المقيد بقياس سجع الشرط وهو ان يحل عند استدلال من
اجب المحمل في حادثة واحدة سواء كان القيد والاطلاق في السبب والشروط او في الحكم بان الحادثة اذا كانت واحدة كان الاطلاق والمقيد
في شئ واحد اذا لم يكونا في حكيمين والشئ الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيدا للثاني فلا بد من ان يجعل احدهما أصلا وبني الاخر عليه ولا
سأكت عن القيد لا يدل عليه ولا يفيقه والمقيد ناطق به وجب الجواز عند وجوده وينفيه عند عدمه فكان اول بان يجعل أصلا وبني المطلق عليه
ولا ان المطلق محمل او محمل والمقيد مفسر محمل المحمل عليه ويجعل المقيد بيان له ما هو المختار لا الشئ فيثبت الحكم بهما مقيدا او محلا لا دليل
راجع الى ان المفهوم حجة ولان المطلق لو لم يحل على المقيد لم يكن في المقيد فائدة وادى الى الغايرة المقيد لان العمل بالمطلق والمقيد
كان جائزا قبل ورود المقيد فعند وروده لو جاز العمل بالمطلق كما جاز بالمقيد لم يكن في المقيد فائدة ويستدل من اوجب المحمل في حكم واحد
في حادثتين من غير حاجة الى قياس بان اهل اللغة يتركون في التقييد في موضع الثبوت بذكره في موضع آخر والمحققين فروجهما والمحققين
والذاكرين الله كثير والذاكرات اى وحافظا وان اكرانه كثير او كقول الشاعر عن ماعذنا وانت ماعذك راض والرائي مختلف

أي نحن بما عندنا من هذا الكلام ساكت لان الاصل في كل كلام حمله على ظاهره الا ان يمنع عنه مانع واذا كان كذلك لا يجوز ترك ظاهر الاطلاق الى تقييد من غير ضرورة ودليل يجرى الظن انتهى كما لا يجوز عكسه وثبوت المقتضى في الحافظات والذكرات والشعر لا تعطى وعدم الاستقلال وانما من جزم المحل بالقياس كما اثيرت فيه في الكتاب بقوله وفي نظيره من الكفارات لانها صيرت احد فقديني كلاس القياس على ان المفهوم حجة قاطعة بان التقييد بوصف بمنزلة التعليق بالشروط وانما يجب عدم الحكم عند عدمه كما انه يجب الوجود عند على ما بينا فلما كان النفي حكم النقص المقتضى كالاتبات يتعدى الى نظير المنصوص عليه لانه اذا كان النفي منصوصا عليه وكما يتعدى الاتبات والرقبة في كفارة القتل مقتضى بوصف الايمان فاجب هذا الوصف عدم الجواز عند عدمه فيتعدي هذا الحكم الى نظيره من الكفارات لانها صيرت احد كما يتعدى حكم تقييد لا يدعى بالمرافق في الوضوح الى نظيره وهو التيمم لان كل واحد منهما طهارة ولا يقال هذا مقتضى الى ما فيه نص بالا لاطالنا نقول قد بينا ان المطلق ساكت عن التقييد غير متعرض له بالنفي ولان الاتبات فصار المحل في حق الوصف فلا بد عن النقص فيجوز تقييد حكم الوصف اليه بالقياس ولهذا لم يجعل المقتضى على المطلق لان مقتضى ناطق وفي حمله على المطلق الذي هو كسب بالقياس ثبت ابطال التقييد المنطوق به فلا يجوز وانما لم يثبت طعام كفارة اليمين في كفارة القتل ولا زيادة صوم كفارة الطهارة وطعاما في صوم كفارة اليمين وطعاما بطريق المحل مع ان الكل مبني على احد لان التقاوت بين هذا لا شيئا وثابت باسم العلم وهو يوم اشهر من ثمانية ايام وستين سائنا وعشرة مساكين ونحوه باذنه لا يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم واذ لم يثبت العدم به في المحل المنصوص لا يكتفي به الى غيره لان مقتضى العدم محال فيجوز ان لا يحل المطلق على المقتضى يعني اذا ورد في الحكم بدليل انه ذكر ووجه في السبب بعد هذا قوله ان كان في حادثة واحدة بشير اسما ان كان في حادثة اثنتين لا يحل المطلق على المقتضى بالطريق الاوّل وقوله بعد ان يكونا حكمين اسمي بعد ان يكون المطلق والمقتضى وروا في حكمين او بعد ان يكون الثابت بالمطلق والمقتضى وروا في حكمين بشير اسمي انما ان كان في حكم واحد لا يتغير المحل وقد عرفت انما اذا كان في حكم واحد في حادثة اثنتين لا يجوز المحل فكان هذا احترازا عن اجتماعهما في حكم واحد في حادثة واحدة لاني اثنتين فيكون معنى هذا الكلام لا يحل المطلق على المقتضى في حادثة اثنتين اصلا لاني حكم واحد ولا يحل القياس في حادثة واحدة اذا كان في حكمين فاما في حكم واحد في ذلك لان الاطلاق امر مقصود كالتقييد فان الاطلاق ينبغي ان توسع الامر وتسهل على الطالب كالتقييد يمتنع عن التفتيق والتشديد فلهذا كان العمل بهما لا يجوز ابطال الاطلاق بالتقييد كما لا يجوز عكسه ففي الحادثة اثنتين يمكن العمل بكل واحد منهما اذ يجوز ان يكون التوسعة هو المقصود والتشديد في حكم حادثة واحدة هو التفتيق هو المقصود في هذا الحكم في حادثة اخرى كما في اعتناق الرقبة في كفارة القتل واليمين وكذا يجوز ان يكون التشديد مقصودا في حكم حادثة واحدة وتسهيل مقصودا في حكم اخرى كما في الحادثة كالصوم والاطعام في كفارة الطهارة فلا يجوز ابطال احدهما بالآخر والوجه الى اثبات القياس بالقياس ايضا لا يستلزم ابطال النقص المطلق والقياس المودى الى ابطال النقص باطل فاما اذا كان في حكم واحد في حادثة واحدة فلا يمكن الجمع بينهما لان الاطلاق والتقييد متنافيان فلا يتصور ان يكون الحكم الواحد في حادثة واحدة في حالة واحدة مقتضى التقييد في حادثة واحدة ولا يمتنع على المطلق بالاجماع فيجب حمل المطلق على المقتضى لا على غيره فلهذا كلاس القياس المطلق عن التنازع في قوله تعالى فضيام ثلثة ايام على المقتضى بقراءة بن سعد ورضي الله عنه فضيام ثلثة ايام متنازعا لان قرأته لما اشهرت حتى جازت الزيادة بها على الكتاب اجمع المطلق والمقتضى في حكم واحد في حادثة واحدة والمصنوع الواحد لا يتصور ان يجب متنازعا وغير متنازع في حالة واحدة فوجب حمل المطلق على المقتضى ضرورة ولو لم يحل لزم القياس ان يحسب عليه يوم ستة ايام ثلثة متنازعا

بالنقص المقيّد وثلاثة مطلقا عن التنازع بالنقص المطلق وهو خلاف الما جماع والنقص فوجب العمل بالاحالة والدليل على ان العمل بالاطلاق واجب قوله كتابا
 لا تنسأوا عن اشياء وان تبدلتم كنسوكم نهي عن السؤل عن المسكوت عنه بالوصف في المطلق مسكوت عنه فكان في الرجوع الى المقيّد لتعرف حكم المطلق
 مع امكان العمل به اقدم على هذه المنهى عنه فلا يجوز واما قوله التفتيش بالوصف بنهره التفتيش بالشرط فغير مسلم على الاطلاق كما بينا ولكن مسلم
 في المقيّد لا يوجب النقص عند عدم القيد كما التفتيش لا يوجب النقص عند عدم النقص بل المقيّد اوجب الحكم في ابتداء من غير تعرض له بالنقص عند عدم
 لان الاسباب لا يوجب النقص عبارة ولاشارة وهو ظاهر ولا لالة لان النقص ضد الاثبات فلا ثبت بالدلالة ضد وجوب النقص ولا اقتضاء
 لان الحكم في محل الوصف مستغن عن النقص عند الوصف فانه لو صرح بالجواز عند عدم الوصف لا يحتمل الكلام شرعا ولا عرفا فكان الاحتجاج
 بالمقيّد لاثبات القيد في المطلق باعتبار ان التفتيش يوجب النقص عند عدمه احتجا جازما لدليل لان المسكوت عنه والعدم ليس بدليل واما
 عدم جواز المطلق عند عدم الوصف فلكونه غير مشروع على ما كان قبله وروى المقيّد لان المقيّد لانه فان الرقبة الكافرة انما لم تجزى كفارة
 اقل لانها لم تشرع كفارة كما لم تجزى كفارة النقص في الشاة لان المقيّد لاني جوازه اذ الكفارة في نفسها وقدرها لا تعرف الا شرعا
 فلا يحتاج الى الشرع لان عدم كفارة كذا في التقويم ثم بين شيخنا لا ابتداء المطلق على اطلاقه والمقيّد على تقديره في حادثة واحدة
 بعد ان يكونا حكمين فقال قال ابو حنيفة ومحمد بن قيس في قرب التفتيش في حكم المصوم ليعا عدا او نارا ناسيا اى للمصوم ان يسيئ لنفسه
 المصوم وقيل ابو يوسف الشافعي للبيها لاني التفتيش على المسيس بشرط في المصوم بقوله تعالى فسيما شهرين متتابعين من قبل ان
 تيسا وقد فاته تقديم الكل عليه ولكنه لو اتم بالقي عليه من الصيام وقع البعض قبل المسيس والبعض بعده ولو استأنف وقع الكل بعد
 المسيس فكان الاتمام اولى لكونه اقرب الى الاقتضال لهما انه قد ثبت بمقتضى النقص ان الاختلاء عن المسيس بشرط في المصوم كما ثبت لغيره
 ان التفتيش عليه بشرط لان الاختلاء من ضرورة التقديم او لا يتصور التقديم بدونه والثابت لغيره انه في المصوم كان الواجب عليه شئ
 غير من احد عدا هو التقديم على المسيس فقدر على الاخر وهو الاختلاء عنه فيجب عليه حفظ ما قدر عليه ذلك بالاستيناف ولو لم يستأنف لعامة الامر
 ان جميعا التقديم والاختلاء ولا اعتبار بتقديم البعض على المسيس لان المصوم به التقديم لبعض فان قيل ان المصوم شئ فثبتنا لا بشرط
 القبلي والقبلي سقط اعتبارا في هذه المسئلة فمسقط ما في ضمنها قلنا لم يسقط اعتبارا في هذه المسئلة فان الحكم لا يتبدل بمصلحة العبدل الكفا
 بعد ما جازها بشرط بشرطها الا انه لا يؤخذ لغيره عجز عن اقامته كما لا تؤخذ المرأة بالتتابع اياما لا يحسن في صوم شهرين متتابعين
 لا لسقوط شرط التتابع بل لغيره من اقامته مع تمام الفدية لا يوجب اقامته التتابع ليسا لوجه التي لغيره عليها ولما كان بشرط
 القبلي فاسما لبق ما فيه ضمة من النخل والسقوط كان بالغير فسد فاما عجزه دون ما قدر عليه لمرأة في اقامته بشرط التتابع كذا في الاسر وقوله
 ليعا عدا ليس بقيد بقوله نارا ناسيا لان العدا والنسيان في الليل سواء وقد نص عيسى بن شرح الطحاوي فيقتل ولو جاسعها بالليل ناسيا و
 عدا وقوله او نارا ناسيا اخر عن احمد فانه اذا جاسعها بالليل عدا فسد صومه ونقطع التتابع فيجب عليها الاستيناف بالاتفاق لا قطع
 التتابع ولو قربها في خلال الاطعام لم يستأنف بالاتفاق لان الاختلاء عن المسيس انما ثبت بشرط ضرورة وجوب التقديم وذلك اى
 التقديم منه ومن عليه في الاتفاق والاصيام بقوله بل فكم في تحريمه قبيح من قبل ان تيسا مضمنا شهرين متتابعين من قبل ان
 تيسا دون الاطعام حيث لم يذكر فيه الا قوله تعالى فمن لم يستطع فاعلى مسكينين مسكينا ولم يجز اشتراط التقديم فيه جملة على الصيام والاقار
 لان الحكمين فثبت ان نارا ناسيا من عداها البطلان اطلاقا انما لا يلزم على كل واحد منهما على شئ ولا لم الشئ شرط التقديم على المسيس

قبل وجوده مطلقا بالشرط و مرسل اى مطلقا عندئذ لان الارسلان والتعليق يتناهيان وجودا ليعنى وجود الحكم كمتنع ان شيئا بالارسلان لا يتحقق
جميعا كالمتك تنبغ ان ثبت بالبيع والوجه جميعا لكن قبل ثبوته يحتمل انه ثبت بالبيع والوجه وغيره على سبيل البدل فكذا مطلقا بالشرط قبل وجوده
يجوز ان يكون مطلقا اى معدوما متعلق وجوده بالشرط و مرسل عن الشرط اى محتملا للوجود قبل الشرط بسبب اخر كالملقات الثلث المعلقة بالشرط
يحتمل ان يتحقق وجودها عند وجود الشرط ويحتمل ان يوجد قبل وجود الشرط بالتميز وكذا التعلق المطلق وذلك لان العدم الماصي قبل التعلق
كان محتملا للوجود بالارسلان والتعليق ولبعد التعلق لم يتبدل العدم لمابنا انه لا يؤثر في المنع فيبقى محتملا للوجود بالشرط كذا كان وانما
بذاتي الارسلان والتعليق ثبت في الاطلاق والتقييد لان الحكم الواحد قبل وجوده يجوز ان يثبت بسبب متعدي كتحليل ان ثبت بجميعه
على سبيل البدل وان المنع ثبوته بهما جميعا فذلك وجب الجمع ولم يجر التحليل قوله ومنها اى من الوجوه الفاسدة ما قال بعضهم انه
اخره ومنها ما قال بعضهم اللفظ العام اذا ورد بنا على سبب خاص بحري على عموميه عند عامة العلماء رسوا وكان السبب هو الى سائل على
التفصيل الذي ذكره او وقوع حادثة ومعنى الورد على سبب مدوره عند امره على ذكره ومعنى الاختصاص بالسبب اختصاصه
عليه وعدم تعدية عنه حتى كان الحكم ثابتا في حق غير السائل وضاحيا لهما وتنبهوا في هذا اول قياس وقال بالكسوة الشافعي حرمنا
يختص بسببه وهو اختيار الرزني والعقال وابي بكر الدقاق وابي ثور وذهب بعض العلماء منهم ابو الفرج عن اصحاب الحديث الى ان
الكان سوال سائل مختص به والكان وقوع حادثة لا يختص به وجميع من قال بتخصيص مطلقا بان السبب لما كان هو الذي اثار الحكم
لانه لم يكن موجودا قبله فعلق بالعلل بالعللة فيخلص به وبانه لو كان عاما لم يكن في نقل السبب فائدة او لا فائدة له الاقتصار على
عليه وقد اتفقوا على نقله وبانه لو كان عاما بما يخص السبب واخرجه عن العموم بالاجتهاد كما يجوز تخصيص غيره به لان نسبة العموم الى جميع الصور
الداخله تحتها متساوية وبان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسؤل وانما يكون مطابقا بالسواة واذا اخرجناه على عموميه لم يتطابقا
بل يصير ابتداء الكلام وجميع من فرق بين وروده بنا على وقوع حادثة وبين وروده بنا على سوال سائل بان الشارح اذا ابتداء بيان حكم
في حادثة قبل ان يسأل عنه فاطهر انه اراد مقتضى اللفظ اذ لا مانع منه وليس كذلك اذا سئل عنه لان الظاهر انه لم يرد الكلام ابتداء
وانما اوردوه ليكون جوابا عن السؤل وكونه جوابا عنه يقتضي قصره عليه فحجة العامة ان الاعتبار للفظ في كلام الشارح لان التمسك
به دون السبب واللفظ يقتضي العموم باطلا فله يجب اجراؤه على عموميه اذا لم يمنع عنه مانع والسبب لا يصلح مانعا لانه لا ينافي عموميه
والمانع هو الثاني مبني انه لو كان مانعا لكان تضييق الشارح باجراؤه على العموم اثبات العموم مع انتفاء العموم وهو فاسد او البطلان
الدليل المخصص هو خلاف الاصل لو يندكرنا اجماع الصحابة والفقهاء على اجراء النصوص الواردة بتقيده بالسبب على عموميتها
اية الظاهر نزلت في خولة امرأة اوس بن الحصاة واية اللعان نزلت في هلال ابن امية حين قذف امراته بشرى بن شمعون
في حريم الجملاني واية القذف نزلت في قذف عائشة واية السرقة في سرقة زرار وحقن ابن و قوله عليه السلام اما
ابا بلع فقد طر في شاة ميمونة ولم يخصوا هذه العنومات بهذه الاسباب فخرقنا ان العام لا يخص بسبب الورد وما قوله نعم السيد مير
للكم فصار كالعلول مع العلة فيقول ليس الكلام في مثل هذا السبب حتى لو كان السبب المنقول هو الموتر كان الحكم متبعا ايضا
وقوله لكم ان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسؤل قلنا ان اردتم بالشرط المطابقة ان يكون الجواب مساويا للسؤل فلو كان
عادة وشرعية اما حادثة فلان الجيب قد يرد على قدر الجواب من غير الكاربرد عليه واما شرعية فلانه تعالى لما سأل ربي عليه السلام

كالمعنى الذي اذن بان قال له اخر فتدعى فقال والله لا اتدعى او قال ان تغديت فبدي حرا نصرف الى ذلك الفدا حتى لو تغديت في ذلك
اليوم في منزله او تغديت معي في يوم اخر لم يحث خلافا لفر لانه اجمع الكلام مخرج الجواب رد عليه وهو انما دعاه الى ذلك الفدا فيقتيد
به ويصير كانه قال ان تغديت الفدا الذي دعوتني اليه فخذوا بها كما لشراء بالدراسم بنصرف الى نقد البلد بدلالة الحال وكذا اذا قيل
انك تغسل اليد في هذه الدار عن جنابة فقال ان اغتسلت فبدي حرا فان يدينه بخص بالاغتسال المذكور لان كلامه خرج جوابا لكلام
الاول من غير زيادة قوله فاما اذا زاد على قدر الجواب فهو القسم الرابع من الاقسام الاربع بان قال والله لا اتدعى اليوم او
قال ان تغديت اليوم فبدي حرا وقال في مسئلة الغتسال ان اغتسلت اليد او في هذه الدار فخذوا بها من صور الخلف فبدي حرا
تقتيد بالفدا المدعو اليه وبالاغتسال المذكور كما اذا لم يزد وعندنا يصير مبتدئا ولا يتعلق بالكلام الاول حتى لو تغديت اليوم في
منزله او في موضع اخر او اغتسل من غير الجنابة بحيث لا نال وجوبه متعلقا به كان فيه اعتبارا بحال والفدا الزيادة ولو جعلناه مبتدئا
كان على حكمة فكان اولى لان العمل بالكلام لا بحال لانه ظاهر والحال امر مبطن فيكون الكلام صريحا في افاة العموم والحال
ولالة في اختصاصه بالسبب ولا عجرة اما مع الصريح فذلك رجبنا اللفظ وجعلناه ابتداء وما ذهب اليه الخالف من حمله على الجواب
باعتبار الحال عمل بالمسكوت وترك العمل بالليل فان عني به الجواب صدق فيما بينه وبين الله تعالى لانه مع الزيادة يحتمل الجواب
فانه قد يرد على الجواب للتاكيد كما هو ولا يصحده القاضي لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه وذكر في بعض الشروح ان العموم
في الاقسام الاربع ثابت لان قوله نعم ويلي عام لا ينافي من حيث انه يصح جوابا لا قول من الكلام فبدي حرا في السبب يتعلق به
وكذا لا يقتضي تحصيل وقوعه للتكاد او القضاء او التزكية او الشرع زيادة في الصلوة او السجدة فلا يقل السبب مع تخصيص به وعموم
اقتضين الاخيرين ظاهر لان المصدر الذي دل عليه الكلام مذكور واقعة في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي فمعهم ولكنه لا يحل
عن محمل ولكاف وما ذكرناه او لا اظهر وفق لعامة الكتب فان قيل بالفرق لابي يوسف بين بسبب الفدا والاغتسال وبين
قوله كل امرأة لي نهي طالق في جواب ما لو قالت له انك تزوجت علي حيث تخصيص هذا العام عنده بهذا السبب حتى لم يطابق هذا
مرأة عنده مع ان فيه زيادة على قدر الجواب قلنا ليس هذا من قبيل تخصيص العام بسبب الورود بل هو من قبيل التخصيص بالعرض
وهو قسم اخر ليس عليه في مختصر القوم والدليل عليه ان في التخصيص بالسبب دخل السبب في العموم لا خلاف والكلام فيها زيادة ومنها
السبب خارج عنه فكان قسما اخر في النظر في الكلام الى المقصود المتكلم فيجوز ان يكون مقصوده هناك اثبات حكم السبب وغيره
بطريق العموم واللفظ يدل عليه فيجوز العمل به ومنها غرضه ارضاء ما وذلك يحصل بتطبيق غير ما لا يتطابق فلا يثبت العموم فيجوز
بغرضه ولم يدخل في الايجاب لكن ابا حنيفة وجه القول ان كما احتمل ان يكون غرضه ارضاء ما احتمل ان يكون ارضا طمأنة ورضا الجوار
عليه بهذا الاعتراض فلا يجوز ترك المحمل باللفظ بهذا التحمل قوله ومنها اي ومن الوجه الفاسدة ما قال بعض اهل النظر من لا ينفذ
له ان القرآن في التكم اي اجمع بين الكلامين بحرف الواو ليجب القران بينهما في الحكم خلافا للعامة وصورة ان حرف الواو
متى دخل بين الجملتين تاسمتين فالجمله المعطوفة تشارك المعطوف عليها في الحكم المتعلق بها عندهم حتى قالوا ان قران الجملتين في
قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ليجب بقوط الزكوة عن لصبي كسقوط الصلوة عنه تحقيقا للساواة في الحكم وجميعوا ان المعطوف
اذا كان ناقضا ليشترك الجملة المعطوف عليها في الخبر والحكم جميعا تسكوا في ذلك بان الواو للعطف في اللغة وهذا يسمى اداوا

وموجب العطف بالاشتراك ان ينفصل في التفسير وان كان المعطوف متبعا عن الخبر فانه يشترك الكلام الاول في خبره وحكمه فيجب القول بالاشتركة في الحكم
اذا كانا كلامين تامين وهو معنى قوله واحتملوا اي قاسوا بالجملة الناقصة والدليل عليه ان القرآن في كلام الناس لوجب بالاشتراك فان قوله
ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر يوجب تعليق الطلاق والخبرة جميعا بالشرط والكان كل واحد من الكلامين تاما مفيدا لنفسه فكذلك في كلام
صاحب الشرع وتسكت العامة بان عطف الجملة على الجملة في اللغة لا يوجب الشك في الحكم لان الاصل في كل كلام ان يستند بنفسه فيفقد حكمه لا يشترك فيه كلام
اخر كقولك جاءني زيد وذهب عمرو لان في اثبات الشك جعل الكلامين كلاما واحدا ومخلاف الحقيقة فلا يصار اليه الا عند الضرورة وهي في الجملة الناقصة
فانما لما انتقلت الى الخبر وجب عطفها على الكلمة المشتركة في الخبر ضرورة الانفاذ وهذه الضرورة عرفت في عطف الجملة التامة على مثلها فلم
تثبت الشركة واليه اشار بقوله وفيه اي استدلالهم بالجملة الناقصة في اثبات الشركة فاسد لان الشركة وانما وجبت اى ثبتت في الجملة التامة
اي في عطفها على الكلمة لاقتضارا الى ما تقدم وهو ان خبره فاذا تم اى الكلام المعطوف بنفسه لم يجب الشركة لعدم الموجب وهو الضرورة
الا فيما يقتضيه اليه يعني بعد تمام الكلام بنفسه تثبت الشركة او تحقق الاقتضار فثبت ان موجب الشركة هو الاقتضار دون الفصل العطف ولهذا
اي ولان الشركة تثبت الاقتضار قلنا في المسئلة المذكورة ان لعقبي يتعلق بالشرط كالطلاق لان قوله وعبدى حر والكان تاما لهما لكانه تالفا
تعليقا لا عرف بل لانه ايجال ان خبره يتعلق بالشرط لا بالخبر ولم يذكر شرطه على حدة فصار مقتضا من حيث المعنى والفرض وقد عطفه على
المعلق بالشرط فثبتت الشركة للاقتضار لولا ما ذكرنا انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعمره طالق لا يتعلق طلاق عمره بالشرط
بل يتبع لانه لو كان غرضه التعليق لاقتصر على قوله وعمره لان خبر الاول لا يتعلق بخبر الشركة بالعطف وحيث لم يقتصر دل على ان
مراده اقتضيه بخلاف مسئلتنا لان خبر الاول لا يتعلق بخبر الثاني ونظيره ما لو قال ان دخلت الدار فترتيب طالق ثلاثا وعمره طالق فان طلاق
عمره يتعلق بالشرط ايضا لان غرضه تعليق الثالث في حق ترتيب تعليق نفس الطلاق في عمره ولا يمكن ذلك الا باعادة الخبر كما في قوله وعبدى
حر ولا يلزم عليه اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر ان قلت قلنا ان شاء الله حيث ينصرف الاستثناء الى اليمين عند
مخرج كذا في الاصل مع ان كل واحد من الكلامين تام بنفسه خبرا وتعليقا فيقتصر الى الاول لانا نقول لتعليق لو كان تعليق البطل وهو لا يتعلق
بالشرط لا يوفق عليه كالتعليق بمشبهة المتدلى ونحوه ما وتعليق يحصل هو لتعليق بشرط يوفق عليه كالتعليق بدخول الدار ونحوه وغرض اللف
ههنا الاظهار حيث استحق الاستثناء وكلامه بعد تمامه والاول ناقص في حق هذا التعليق كقوله وعبدى حر في حق حمل التعليق فيصرف الاستثناء
الى اليمينين وكذا لو ذكر مكان الاستثناء مشبهة فلان قال ان شاء الله ان ينصرف الى اليمينين ايضا لانه يتضمن القوافض في
صلى المجلس فالاول ناقص في معنى القوافض فذكر في بعض النسخ ان عطف لا يوجب الشركة في الحكم الا اذا كان المعطوف
منفردا الى المعطوف عليه في جميع ما ذكرناه وفي بعضه ومع الاقتضار يكون صالحا للشركة فيما يقتضيه ويوجد ايضا من جهة المتكلم اليه
عند اعادة الشركة فيما يقتضيه اليه فاذا قلنا من هذه الجملة لا تثبت الشركة ولذلك قلنا بانسداد الشركة في قوله هذه طالق ثلاثا وهذه
طالق ثنتين لعدم الاقتضار وفي قوله هذه طالق وهذا مشير الى عبده لعدم صلاحية وفي قوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق لعدم القرينة
فان المتكلم لو كان هرايا للشركة لما جاء بالخبر في الجملة الثانية لان مراده يحصل بان يقول وهذه لوجود صلاحية الثانية لمشاركة
الاولى في نفس الخبر وهو الطلاق وفي حقه وهو العدم بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر على ما بينا فان قيل
قوتيت في قوانين علم المعاني ان رعاية التماس بين الجملة شرط تحقيق لو قال قائل زيد مطلقا ودرجات الحمل ثلثون كلمة تخفيف

في غاية الطول وفي عين الذباب محظوظ وكان جالينوس يأسر في الطب والحق في الترويح سنة والقرشيه بالادوي سجد عليه بكامل النخاعة او صخرة
من الساجد قبل ان القرآن في المظلم يوجب القرآن في الحكم ليعمل التناصب فلما تحقق لانكرا ان التناصب من محسنات الكلام ولكن انكرت ثبوت
الحكم فانه محتمل بالمعنى لا يثبت الحكم وبذلك المفهوم فانما لانكرا من محتملات الكلام وحديث كثير من مسائل علم المعاني ولكنه لا يصلح
مشتبا للحكم لانه لا يثبت بالاحتمال والتداعى علم

فصل في حد الامر قيل في حد الامر هو اللفظ الداعي الى تحصيل الفعل بطريق العلو من صدره عن موثقل المأمور وودنه فانه التماس او دعا
وليس بامر ويلزم على اتزاده ان حقيقة الامر لو صدرت من الاعلى نحو المادي على سبيل التضرع والشفاعة لا يسمى امرا وعلى النكاح لو صدرت من
الادنى نحو الماعلى بطريق الاستعلاء لا يسمى امرا ولهذا انفس قبالة الحق وسواء الادنى قيل هو طلب الفعل على سبيل الاستعلاء بالصيغة الفعل او هو في محله او
يقول على سبيل الاستعلاء عن التماس اللفظ فيكون للصيغة فعل عن الطلب بقوله او ثبت عليك ان تفعل كذا او واجب عليك فعل كذا فانه ليس بالامر بل هو
انما يخرج من الاستجاب او بالوجوب ويختار لبعض المتأخرين ان الامر اقتضاء فعل غير كيف على هيئة الاستعلاء واريدها بالاقضاء واليقوم بنفس
سبيل الطلب لان الامر بالتحقيق هو ذلك الاقتضاء والصيغة هي به مجاز اللفظية لا حقيقة بقوله فعل غير كيف عن الفاعل وقوله على هيئة
الاستعلاء عن التماس والدعاء وذكر في القواعد ان حقيقة الكلام معنى قائم في نفس المتكلم والامر والهي كلام فيكون قوله فعل او لا
تفصل عبارة عن الامر والهي ولا يكون حقيقة الامر والهي ولكن لا يعرف الفاعل وانما يعرفون قوله فعل حقيقة في الامر ولا تفصل حقيقة
في الهي قوله وهو امر وهو قولنا فعل من قبيل الوجه الاول اي انما من من القسم الاول اي قسم الصيغة والمفعول صما ذكرنا اي من القسم
الثاني ومن الاول للتبعية والثانية والثالثة للبيان وتحليل ان يكونا للتبعية ايضا وقوله فان صيغة الامر الى اخره اقامة الدليل على
ان الامر من قبيل الخاص ويقال بهذا الاستدلال غير صحيح لانه جعل نفس المدعى وليا عليه او معنى قوله هو من قبيل الوجه الاول انه خاص
فصا كما قال هو خاص لانه خاص فسادا ظاهر لانا نقول انه اقامة الدليل على الحق بهذا الفرع فيكون صحيحا وذلك لان الخاص نوع
بشرطية معلومة للسامع ولكن لا علم له بان الامر من هذا النوع فالجواب بهذا النوع ثم من انه انما كان من هذا النوع لانه لفظ خاص وضع لمعنى
خاص فكان من هذا النوع فيكون استدلالا صحيحا كما يقال الانسان اسم النوع من الحيوان الذي صفة كيت وكيت ثم يقال لفرع معين هو دخل
في هذا النوع لانه انسان كسائر افراده وهم ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا به كالألفاظ المتأدفة مثل اسد وليست
وتدرك على العكس كالألفاظ المنقولة وبعض الألفاظ المشتركة وقد يكون الاختصاص من الجانبين كالألفاظ المتباينة فاشبع بقوله
لفظ خاص وضع لمعنى خاص اشار الى ان لفظ فعل من القسم الاخير وشار ايضا بقوله لفظ خاص الى رد قول من زعم من الواقعة انه مشترك
بين الوجوب والندب الاباحة والتدبير بالاشتراك اللفظي وقوله وضع لمعنى خاص الى رد قول من قال من اصحاب مالك والشافعي ان حقيقة
الامر والكانت مختصة بالوجوب لكن ليس الوجوب مختصا به بل انما يستفاد منه ليقاوم غير هو الفاعل ويسمى الفعل امرا كما سميت الصيغة
بشيء قالوا افعال النبي صلى الله عليه وسلم موجبة كالامور والاصحاب انهم وافقوا على ان الامر موجبة ان الاستجاب بالاستيفاد والامر وان كان
الخصوصية ليسمى امرا على الحقيقة فيحصل به الاستجاب لكنهم خالفوا في الفعل فقالوا انه ليسمى امر حقيقة فيحصل به الاستجاب ويكون لفظ الامر مشترك
بينهما وعندنا لا يسمى الفعل امرا على الحقيقة فلا يستفاد منه الاستجاب ويكون لفظ الامر مختصا بالصيغة وصورة اسئلة انه اذا نقل اليها من
اشغال التي ليست بمشتملة لذات ولا طبع مثل الاكل والشرب والاشي من خصائصه مثل وجوب الضحى والسواك والحي وتزويج الزيادة على

الاربع والاربعين الجمل مثل قطعه يد السارق من الكون فانه بيان لقوله تعالى فاقطعوا ايديهما وتيممه الى المرتقين فانه بيان لقوله عز وجل فاصبحوا بوجوهكم
وايديكم على حبل الجحيم علينا اتباعه في ذلك وهل يستعان بقول امر النبي عليه السلام كذا فقد نال في احدي الروايتين عنه واني الى العباس بن شريح
واني سعيد الاصطخري واني علي بن هريرة واني علي بن خيران من صحابي الشافعي يجب علينا الاتباع في صحيح الاطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة وعنده عامة
العلماء لا يجب الاتباع ولا يصح الاطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة تمسك المرفوع الاول في ذلك بان الله تعالى سمى الفعل امراني قوله عز وجل ما امر فرعون
ببرئته اي فعله وطريق الحقيقة لان الفعل هو الذي يوصف به المبدء لا القول لقوله جل جلاله و امرهم بشورى بينهم اي فعلهم وقوله تعالى وتنازعتم في الاديان
تقديرون عليهم الفعل وقوله عز وجل ما امرهم بشورى بينهم اي فعلهم وقوله تعالى وتنازعتم في الاديان
بيننا وبينهم فكان الفعل موجبا كالحقيقة وبان النبي عليه السلام تغفل عن اربع علل اولها ان مقتضى مقتضاها مقتضى قال صلوا انما رايتوني اصلا وقال ايضا في حجة
الوداع خذوا عني مناسككم فاني امرتكم فاجعل التالفة لازمة فثبت بالتخصيص ان فعله موجب كما ثبت بالتخصيص وهو قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
وطيعوا الرسول ان قوله موجب واثم الجمهور في فني الاشتراك بان الامر لو كان مشتركا بين القول لم يخص الفعل لما سبق احدهما الى الفهم دون الآخر
لان تناول المشترك للمعاني على السواء والامر بخلافه وبانه حقيقة في القول لم يخص فوجب ان لا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك في خصوصية الامر
ففي الامر عن القول لم يخص فوجب ان لا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك في خصوصية الامر
من علامات الجواز ان كان هدم صحة من امارات الحقيقة وبخرج الجواب عما تمسكوا به من الايات فان الامر بطريق على الفعل بطريق الجواز والملاقاة
لاسم السبب على السبب والامر سبب وجوب الفعل وما ذكره من سنة معارض بالكاره عليه السلام على احوالهم في واقعه في خصوص الوصال
بقوله واكيم مثل ليطهرني وفي خلق النعال في الصلوة يقول ما لكم خلقتهم لغاكم الحمد يشيد ولو كان فعله موجبا كالامر لم يكن له الكار
عليه السلام معني كما لو كان امرهم واثموا به قال الغزالي انهم لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف صاروا اتباعهم للبعض فليلا ولم يصبر على مقتضى
البعض فليلا والمتابعة انما وجبت فيما ذكره واللفظ الامر في ذلك الفعل المعين المأمور به لا في جميع افعاله اذ الامر لا يتناول الجميع ولو كان
الفعل نفسه موجبا لما احتج الى قوله صلوا انما رايتوني اصلا بعد قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول كما لا يحتاج قوله افعلا كذا الى شيء اخر
يوجب الاشتغال به قوله وهو وجه عند الجمهور الا لزامه لا دليل على ان يكون الاستثناء متصلا وان يكون منقطعا محتمل ان يكون المراد
من الدليل دليل الوجوب ودليل الصرف عن الوجوب ففني تقدير الاتصال تقدير الكلام موجب الامر لزامه عند البعض دون البعض
الا الامر المقترن بدليل فانه ليس مختلف فيه بل هو لزامه عند الكل ان كان المقترن دليل الوجوب او لعدم اللزام ان كان المقترن
دليل عدم الوجوب فالمستثنى على هذا الوجه ففني تحت صدر الكلام لان الامر باطلاق يتناول المقترن بالدليل وغيره وعلى تقديره لا يقطع
تقديره موجب الامر الجود عن القرائن اللزامه عند البعض ولما البعض الامر المقترن بدليل فانه لزامه بالاتفاق او لعدم اللزام
بالاتفاق فلا يكون المستثنى دخلا في الصدر على هذا الوجه ويكون الاستثنى لكن وشمال الامر المقترن بدليل دليل الوجوب قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
فان قوله فان قوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتما يمشون وقوله جل جلاله والذين يمشون الذين يمشون الذين يمشون الذين يمشون
ور من التكليف بالصلوة في حال شدة الخوف والضرر ما روي من التمديدات في ترك الصلوة والركوة دلت على انها لا تجوز وبشمال الامر المقترن
به دليل عدم الوجوب الامر بالاشارة الى اوجه ففني الا حاشية الواردة في فضائل التوقف في الجاسع بعد الجملة الى غير ذلك
ولست على انه ليس للوجوب وكذا الامر بالاصطلاح والاشارة الى التخليل لما سبق من ادعاء العلم ان حقيقة الامر مستلزمة للوجوب كقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا

والامر المقترن

والثواب المأخرة والندب كقول الله تعالى فكاتبوهم ولا تشاؤا الى الاوتن كقول الله تعالى واشهدوا وحي عدل منكم والفرق بين الارشاد والندب ان الندب
 اشبه بالافرة والارشاد للتنبيه على مصلحة الدنيا ولا يقص ثواب الاخرة تبرك الاشهاد في المداينات ولا يزداد لفعاله ولا يباحه كقول الله تعالى فكاتبوا
 احسن عليكم والاكراه كقول الله تعالى او حلو بالسلامة منين ولا امتنان كقول الله تعالى كلوا مما رزقكم الله والمأثرة كقول الله تعالى وفي ذلك لعلكم تتقون
 الاكره كقول الله تعالى كقول الله تعالى او لا تقربوا ولا تعجبوا كقول الله تعالى اتبع بهجوه الصراي ما سمعتم وما ابصرتم للكونين وكمال القدرة كقول الله تعالى كقول الله
 ولا امتنقا كقول الله تعالى اخبار القوا انا انهم ملقون والاشارة كقول الله تعالى فليضحوا قايلا لا يبيكو كثيرا للتهديد كقول الله تعالى اعملوا ما تشاءون سنغفر لمن
 وقرب منه الا انذار كقول الله تعالى قل تمتعوا فان مصيركم الى النار وانما نوا جعله تسما اخره للتعجيز كقول الله تعالى فالتو لیسورته من مثله للتعجيز كقول الله
 كولو افرودة خاسين للتمني كقول الشاعر الا ابي اليل الطويل الباعلي للتساوي كقول الله عليه السلام لابن عباس كل مما يليك وهو قريب من الندب ان
 لا ادب مندوب اليه ولا دعا كقول الله اعفوا لي ثم لا خلاف ان حيفه فعل ليست حقيقة في جميع هذه الوجوه لان معنى التسمية والتعجيز والتسوية والتعجيز
 من مجموع حقيقة وانما يفهم ذلك من القرآن انما الذي وقع اختلاف فيه مورار لوجه الوجوب والندب والاباحة والتهديد كقول الله تعالى
 هي مشتركة بين هذه الوجوه الاربعة بالاشتراك اللفظي كلفظ العين فقل ذلك عن الاشعري في بعض الروايات وابن شريح وبعض الشافعية
 هي مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة بالاشتراك اللفظي فقل بالمعنى وهو ان يكون حقيقة في الاذن الشامل للثلاثة وهو منسب الى الرضى من
 فلفظين القولين كقول الله تعالى في التهديد يجرى في قول الله تعالى في الاشعري والندب لفظا وهو مقول عن الشافعية وقيل معنى بان يحيل حقيقة في معنى الطلب
 والشامل لهما وهو ترجيح الفعل على الترك وقال ابو الحسن الاشعري والقاضي الباقلاني والغزالي ومن بعدهم لا يدرى انها حقيقة في الوجوه فقط او في
 الندب فقط او فيهما معا بالاشتراك فقل هو لا وجه لاجل الحكم له صلا بدون القرينة الا التوقف مع اتقوا وان ما اراد صاحب الشرح منها حق
 لانها مجملة لازوجا من المعاني فيها وحكم العمل التوقف الا ان التوقف عند البعض في نفس الموجب عند البعض في القيمة وعامة العلماء من القضاة
 والمكلمين قالوا انها حقيقة في احد هذه المعاني من غير اشتراك ولا اجمال الا انهم يختلفون في القيمة فذهب الجمهور من الفقهاء ووجهة من القضاة
 كابن الحسن والجبالي في احد قوليه الى انها حقيقة في الوجوب مجاز في اعداد وذهب جماعة من الفقهاء والشافعية في احد قوليه الى انها حقيقة
 في الندب مجاز في اعداد وذهب طائفة الى انها حقيقة في الاباحة وقل ذلك عن صحاب الكا لا حجة الفرق الاول من الوقفية بان حقيقة
 الامر شملت في معان مختلفة من غير ان يثبت ترجيح لاحد على الباقي والاصل في الاستعمال حقيقة فثبت بالاشتراك الذي هو منسب اليهم
 الاجمال عند من فلا يجب العمل بها الا بدليل زائد يبرح احد المعاني على سائرهما لا يستحق احد المتساويين بالاصح وذهب الجمهور الى ان
 من القائلين بالاشتراك اللفظي الا انهم قالوا حمل الامر المطلق على الاباحة والتهديد الذي هو المنع ليعيد لا نذكر التفرقة في اللغات
 كلها بين قول الله تعالى لا تفعل وقوله ان شئت فلا تفعل حتى اذا قدرنا انتفاء القرآن كلها سبق الى فهمنا اختلاف معاني هذه اللفظة وعلمنا
 قطعنا انها ليست باللفظة مترادفة على معنى واحد كما نذكر التفرقة بين قولهم قام زيد ويقوم زيد في الاول الماضي والثاني للمستقبل وان
 كان قد يعبر بالماضي عن المستقبل بالعكس لقرائن يدل على وقوعها ان قوله لا تفعل يدل على ترجيح جانب الفعل على جانب الترك التهديد الذي
 هو المنع خلافه وكذا قوله اجبت لك ان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل يبرح الترجيح بقى بالاشتراك بين الندب الوجوب من قول الله تعالى بالاشتراك
 المعنوي تمسك بان جعل الفعل حقيقة في الاذن المشترك بين الثلاثة والطلب المشترك بين الوجوب والندب والى ونحو الاشتراك والجماز
 والقائلون بالاباحة اتجهوا بان الامر للطلب وجودا لما سوره ولا وجود له الا بالاتيما فدل ضرورة على نفعنا على طريق الاتيما عليه وانه لا

والناظر ان قالوا لا يجوز ان يكون موجبه الاباحه لان الامر بالطلب للفعل ولا بدعيه من ان يكون جانب السجاده لا على جانب الترك
وليس في الاباحه ذلك لان كلها فيها سواء ولما لم يكن بد من الترجيح ولا يحصل ذلك الا بالوجوب او بالندب ثبت او ناهما للثبوت به فلا يثبت الزيادة
لان معنى الطلب قد تحقق فلا معنى لاثبات حقه زائدة بعد من غير ضرورة وانما يحصل الترجيح بالندب لا بقضائه كون الفعل احسن من الترك وتعلق
الشواهد به وتسلك الجمهور القائلون بانه حقيقه في الوجوب بالكتاب والاجماع واللغة اما الكتاب في قوله تعالى لا تلبس باللبس ما منعك ان لا تسجدوا امر ترك
والامر من الامر قوله تعالى اسجدوا لله فانه ورد في معرض النهي على المخالفه لا في معرض الاستفهام اتفاقا فهو دليل الوجوب والامام
الشيخ في تركه وكان لا يلبس ان تقول انك ما التفتي السجود في قوله تعالى واذا قيل لهم اسجدوا لربكم اسجدوا لربكم ثم على مخالفة الامر وهو
دليل الوجوب وقوله عز اسمه فليذكر الذين سجدوا فقالون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم الحق الوعيد لمخالفة امر النبي عليه السلام
مطلقا ومخالفة امره هي ترك ما امر به اذا لمخالفة ضد الموافقة وسواء فتنة الايمان بما امر به فيكون مخالفة ترك ذلك ولو لم يكن مخالفة
امر محررا مطلقا لما الحق الوعيد به واذا كان مخالفة امره هي ترك المأمور به مطلقا ما كان الايمان بالمأمور به واجبا ضرورة واذا
كان الايمان بما امر الرسول واجبا كان الايمان بما امر الله تعالى كذلك بالطريق الاولى ولا يقال لو كانت مخالفة ترك
المأمور به لكن مخالفة في ترك النواهي المأمور بها لانها تقول الامر بالنواهي متضمن جواز الترك لانه عرف بالقرآن
ان معناه الاولى لكم ان تفعلوا كذا ويجوز لكم ان لا تفعلوا فلا يتحقق المخالفة بخلاف الامر المطلق السماوي عن القرنية لانه لا يبيح عن
جواز الترك بل يدل على الايمان بالمأمور به لا بما لا يتحقق المخالفة تركه واما الاجماع فلان المأمور به في كل عصر لم ينزل كانوا يريدون
في الايجاب العبادات ونحوها الى الامور والاستدلال بمطلق العصية المحرمة عن القرآن على الوجوب كما استدللوا بوجوب
الزكاة على اهل الردة بقوله تعالى واتوا الله كوة والصحابه بالامر في قوله عليه السلام ستواهم سنة اهل الكتاب غير ناكحي نسائهم فليصلها اذا
ذكرنا فليصلها سنة او ثلثا ونحوها على الوجوب من غير توقف وما كانوا يعاملون الى غير الوجوب الا بما عارض وشاع وذاع ذلك فيما بينهم
من غير نكير احد فكان اجماعا منهم على انه للوجوب كما في العمل بالخبر بعينها واما من جهة اللغة فلان السيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب
فلم يفعل حسن من اهل اللغة الحكم بنبذ واستحقاق العقاب وكونه عاصيا ولو ان الامر للوجوب لما حسن ذلك لا يلزم عليه انه لا يذم لغته
لو كان المأمور به بعصية لانا نسلم انه لا يذم لغته وانما لا يذم شرعا وهو غير مفيد سلطنا لا يذم لغته لكن المعصية لما خرجت بدليل وجب فيها
وراء ما حمل كلامهم على ظاهره وما ذكرنا ان يكون انه يحمل على ادنى درجات الطلب فاسيد لان الموضوع للشيء محمول على الكمال منه لانه ثابت
من كل وجه دون المناقض منه لانه ثابت من وجه دون وجه والكمال من الطلب ما لا يكون فيه نهيته الترك وذلك في الوجوب دون النذر له
والامر قبل الخط ولعبده سواء ذهب جمهور المصنفين الى ان موجب الامر المطلق قبل الخط ولعبده سواء فليس قال بان وجبه التوقف والندب في الاباحه قبل
الخط كذا ما يقول بعده من قال بان وجبه الوجوب قبل الخط نعم على ان وجبه الوجوب بعد الخط ايضا وجبه طاعة من اصحاب الشافعي الى ان وجبه قبل الخط
الوجوب بعد الخط الاباحه وعيد من المصنفين في حكمهم القرآن كذا ذكره صاحب القواطع ورايت في نسخة من اصول الفقه ان الفعل ان كان مباحا في
اصحابه ثم وقع خطا على ثيابه او لبسته عرضت فالامر الوارد بعد ذلك لا يعلق الخطر بعصية الاباحه عنه جمهور اهل العلم بقوله تعالى واذا حللتم في
الامر فليحسبوا ان الامر ان كان مباحا لم يضره ما كان عليه من خطا ما بان بسبب التحريم ثم انقطع وعاد الامر الى حله وان كان خطا واردا
اخره او غير محتمل لعينه عارضة ولا يعلق بشرط ولا عناية فالامر الوارد بعده هو المطلق فيه حتى من قال بانه مفيد الاباحه بان هذا النوع من الامر

بموجب

الاباحة في اغلب الاستعمال لقوله تعالى واذا حلقتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فاذا اظلمن فالتوبين في قوله عليه السلام كنت نبيكم عن
الرباء وانجتمم والنفقة والزنت الا فابتدوا وكقول الرجل عبده ادخل الدار بعد ما قال له لا تدخل الدار فانه يفهم منه الاباحة دون الوجوب
وهذا لان الخطر قرينة والى على ان المقصود رفع الخطر لا الايجاب كما ان عجز لما مور عن الايتان بالمأوربه في امر الكنيه قرينه والى على ان المقصود
طهور عجزه لا وجود الفعل فصار كان الامر قال كنت منتك عن كذا فزعت ذلك المنع واذا كنت كس فيه وحيث العاسه بان القضي للوجوب بانكم
وهو الصيغة الدالة على الوجوب اذا الوجوب هو الاصل فيها والعارض الموجود ولا يصح معارضه لذلك لانه كما جاز الانتقال عن المنع الى الاذن
جاز الانتقال منه الى الايجاب والعلم به ضروري كيف وقد ورد الامر بعد الخطر للوجوب ايضا لقوله تعالى فاذا نسلخ الشاه السهم فاقبلوا المشيرين
وقوله عز وجل ولكن اذا دعيتهم فادخلوا كما الامر للمضي والنفساء بالصلوة ولصوم بعد زوال الحمض والنفاس كالامر بالصلوة بعد زوال
السكبر وكالامر بالقتل في شخص جرم القتل بالاسلحه او الذم باركاب اسباب موجبه للقتل من الحرب والردة وقطع الطريق وكالامر
بالحد وبسبب الجنائيات بعد ما كان الايذاء مخطورا وكقول الرجل لعبده انتني بعد ما قال له لا تستقني فقه الاوامر كلها تفيد الوجوب انما
بعد الخطر فثبت بما ذكرنا ان الخطر المتقدم لا يصلح قرينه لصرف الصيغة عن الوجوب الى الاباحة كما ان الايجاب المتقدم لا يصلح قرينه لصرفه
الوارد بعد عن التحريم الى الكراهية او التنزيه بالاتفاق وانما فهمت الاباحة فيما ذكره وامن النظر لغيره غير الخطر المتقدم فانه لو لا الخطر المتقدم
لفهمت منها الاباحة ايضا وهي ان الاصل هو انما شرعت حقوق العبد ولو وجبت عليه لصار مستحقا عليه فيعود الامر على موضوعه بالنقض لانه
لم يحل الامر بالكتابة عند الميتة ولا الامر بالاشهاد عند المبايعه على الايجاب ان لم يتقدمه خطره لئلا يصحقا علينا بعد ما شرع حقنا
قوله ولا موجب له اى الامر في التكرار ولا يحتمل اى الامر التكرار اختلف القائلون بالوجوب في الامر المطلق في افادته التكرار في
التكرار ان الفعل فاعلم بعد فرأه عني يعود الى فعله فقال بعضهم انه لا موجب للتكرار المستوعب جميع العمر الا اذا قام دليل يمنع منه وكل
هذا عن المرفي وهو اختيار ابي اسحاق الاسفراحي من اصحاب الشافعي وحيد القاهر البغدادى من ائمة الحديث وغيرهم وقال بعض
الشافعي انه لا موجب للتكرار ولكن تجمله ويروى هذا عن الشافعي والفرق بين الموجب والاحتمل ان الموجب ثبت من غير قرينه والاحتمل
لا ثبت بدونه وقال بعض مشائخنا الامر المطلق لا موجب للتكرار ولا يحتمل لكن المعلق بشرط لقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطروا انفسكم
بوصف كقوله تعالى الزانية والراى في فاعله والتكرار تكرر وهو قول بعض اصحاب الشافعي من قال انه لا موجب للتكرار ولكن تجمله
والمنذوب اجمع عندنا انه لا موجب للتكرار ولا يحتمل سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف لان الامر بالفعل يقع على اقل
جنسه وهو اذن باليد بمثلها في كل محبس بدليله وهو النية وهو قول بعض المحققين من اصحاب الشافعي واتج الفرق الاول بان لفظ الامر
مختص بطلب الفعل بمصدر ذلك الامر فان اضرب مختص من قولك اطلب منك اضربا وفعل فعل الضرب كما ان ضرب مختص من قوله فعل
فعل الضرب في الزمان الماضي والمختص من الكلام والمطول في افادة المعنى سواء كان قولك هذا جرم مني محقق وقولك هذا تارة سواء
وقولك هذا شراب سكر مختص من العنق قد غلب اشتد وقولك هذا جرم سواء يكون قولك اضرب فعل الضرب سواء كان المصدر الذي عليه
اسم عام كخمس الفعل شامل لجميع افراده او هو وحرف الاستغراق فوجب القول له وهو عند الامكان كما في سائر الفاظ العموم واعتبروا الامر
بالشي فان النفي في طلب التفت عن الفعل مثل الامر في طلب الفعل وانه لا موجب للتكرار والدوام حتى لو ترك الفعل مرة ثم فعل يكون تارة
للمنفى فكذلك الامر لوجب الدوام حتى لو فعل مرة ثم لم يفعل يكون تارة كذا الامر وانه لو اقتضى الفعل مرة وجب ان لا يجوز عليه الشئ ولا يصح الا شئ

سنة لان النسخ يورث الى البداء اذا الفعل الواحد لا يكون حسنا قسما في زمان واحد والاستثناء يورث الى استثناء الكل من الكل وكلاهما فاسد كونهما
الثاني بما ذكرنا ان الامر مختص من طلب الفعل بالصدر غير ان الثابت به مصدر نكرة لانه لا دلالة في صيغة الامر على الالف واللام ولما جعل الالف نحو عمل
المرات لان والالتفات على مجرد حصوله لا لولائها على التقرير والنكرة في الاثبات تختص ولكنها يقبل العموم بدليل يقتصر بها لانها اسم جنس وهو يقبل العموم
الامتياز الى قوله تعالى لانه هو اليوم شيورا واحدا ودعا شيورا كثيرا فانه تعالى وصف الشيور بالكثر ولو لم تحمّل اللفظ العموم لما صح وصف الشيور بها وبما
وذكرنا الفرق بين الامر والشي لان المصدر في المعنى نكرة في موضع انفي فتعزم ضرورة فاما هنا فهي في موضع الاثبات فتختص الا اذا اقام دليل على
فان قد فاصحة النسخ والاستثناء فلان ورودها على قرينة دالة على انه اراد به العموم كما ان الاستثناء في قوله ما رايت اليوم الا زيدا دليل
على ان استثنى منه الناس واستدلوا بحديث الاقرع بن حابس حيث سأل النبي عليه السلام حين قال قد فرغ من الله عليكم اجمعين الا كل عام يرسول الله صلى الله عليه وسلم
متى قال لا تلتفتوا الى ما قال له فقلت نعم لو سببت لما استغفرت فسواله وهو من نصحا العرب وقول النبي عليه السلام لو قلت نعم لوجبت دليل واضح على ان الامر
يختص بالنكرة او تستلزم الفرق الثالث بالخصوص الواردة في الكتاب وسنة متقدمة ومعلقة مثل قوله تعالى اقم الصلاة لردكم اليكم ان كنتم
جنبنا فاطروا وادعوا من تولى صومها شهركم فانه يتكرر الشكر والشروط والادعاء فالتعلق بها وبان الشرط كالعلة انه اذا وجد الشرط
وجد الشرط وما مثل ما اذا وجدت العلة وجد المعلول بل اقوى منها لا تتفاد الشرط وباتقاء الشرط عند البعض بخلاف العلة لان المعلول لا يتغير
باتقاء العلة بالاتفاق ثم لا خلاف ان الحكم المتعلق بالعلة يتكرر بتكرارها فكذا المتعلق بالشرط وجبه قول العامة ما قال الفرقي الاول والثاني
ان صيغة الامر مختصة ايضا باسم طلب الفعل لكن لفظ الفعل الذي دلّت عليه الصيغة فرد سواء قد رجع كما قال الفرقي الاول او منكر
كما قال الفرقي الثاني فلا يحتمل العدد لان بين الفرد والعدد ثانيا اذا الفرد لا يترك فيه والعدد لا يترك من الافراد والتركيب وعدمه متناهيان
كما وكلا لا يحتمل العدد بمعنى الفرد مع ان الفرد موجود في العدد لا يحتمل الفرد بمعنى العدد مع انه ليس بموجود فيه اصلا فثبت انه لا دلالة
لهذا اللفظ على حدود من الافعال لوجه كالفرد لا يدل على خمس ضربات او عشر ضربات ولا يحتمل ذلك بل دلالة على مطلق الضرب الذي هو
واحد الا ان المصدر الثابت بالامر الثابت بالامر اسم جنس وان يقع على الادنى استيقن لفردية محتمل كله باعتبار معنى الفردية فيه لا باعتبار التعدد ولا التبع
كونه في الخارج في فرد من حيث الجنس لان ذلك باعتبار المعنى الذي ولا تعدد فيه فلا كان فردا من حيث المعنى صرح ان يكون محتمل اللفظ فاما
بابين الكل والافعال ليس لفرد لوجه فلا يكون محتمل اللفظ الثبته فلا يعمل فيه النية لانها لا يتعين محتمل اللفظ لا لا ثبات ما لا يستعمله وتبين بما
فكرنا ان الاستدراك في قوله لكن لفظ الفعل فرد متعلق بخبر وف والتقدير ان لفظ الامر صيغة مختصة ايضا باسم طلب الفعل فيعمم هذا
موجب التكرار لا يستعمل كما ذهب اليه قوم ولكن لفظ الفعل كذا قوله وانما اسي ولان الامر لا يوجب التكرار ولا يحتمل قلنا في قول الرجل لامرأة
طابق لنفسك ان لا يقع على الواحدة ان لم يفر شيئا او نوى واحدة او نيتين وان نوى شيئا ففعل ما نوى لان اثنى كل جنس الطلاق فكان
واحد من حيث الجنس وانما الصبح وصفه بالوحدة فيقال الطلاق جنس واحد من التصرفات الشرعية كالنكاح والبيع والاجارة فيصير محتمل اللفظ
لان ما لقت نفسها ثلثا وقعن جميعا وان ملقت نفسها واحدة فلما انطلق نفسها ثمانية وثلاثة في المجلس وعند الفرقي الاول يقع على الثلاث
فكما ان تطلق نفسها واحدة ونيتين وثلاث جملة او على التفريق كذا ذكره ابو اليسر فاما انما نوى شيئا او نوى ثلثا فاما اذا نوى واحدة
او نيتين فينبغي ان تقتصر على ما نوى عند لانه وان اوجب التكرار عندهم قد يتبعه دليل والنية دليل وعند الفرقي الثاني يقع على
الواحدة او اتم نوى شيئا او نوى واحدة وان نوى نيتين او ثلثا ففعل ما نوى فانه لا يقل نية اثنتين فيه يعني لا يصح ولا يوجب

١٠

في تغيير موجب الكلام لانه اى ما نوحى نية العدد والكلام لا يحتمل بوجه فيلحقوا نية كما اذا قيل استغنى ونوحى به الطلاق الا ان يكون المراد منه بان تزوج امرأته فليس تحت حجة فحينئذ تصح نية التيقن بالاعتبار انه عدد ولكن باعتبار ان ذلك اى التيقن جنس طلاقها اى كل جنس طلاق الامر الاول لا يفرق للطلاق في حقها على التيقن فنصارا التيقن في حقها من طرائق جنس واحد كما تلتفت في حق الحركة فيصالح تحمل اللفظ ايضا ولا يصلح تمسكهم بصحة الفسخ والاستثناء ولانا لا نسلم صحة الفسخ في الامر المطلق الذي لم يعم الدليل على ان المراد به التكرار لانه لو دوى الى البداءة ووجه الاستثناء لا يدل على احتمال التكرار والعدد ايضا لان ذلك بمنزلة قرينة والتمسك به ما هو محتمل ومنها لكل او الحق به على وجه الزيادة وليس بمحتمل فلهذا كما يلحق الشرط به فكانه قيل في قوله صم الا اليوم السبت صم الايام كلها الا اليوم السبت او صم الا اليوم السبت وما ذهب اليه الفرقي الثالث غير صحيح ايضا لانه لا اثر للشرط ولا للوصف في التكرار لان قوله اضربه ان لم يقتض التكرار فقوله اضربه قائما لا يقتضيه الجناب لا يزيده الا اختصاص الضرب لذي يقتضيه بحالة القيام وهو كقوله لو كيد طلق زوجتي ان وجدت الدار ولعبده استتر الحرم ان دخلت السوق وقوله انما ضعى الجوارح جدد فلانا الزاني ان حضر عندك فانه لا يقتضى التكرار تبكره الدخول والحضور بالاجماع فلهذا امر الشرع فكان قول الشارع من شهد بيمينك الشهر فليحلف واذا زالت الشمس فصل كقوله الرجل لم يزوجته من شهد بيمينك الشهر فليطلق نفسها او من زالت عليه الشمس فليطلق نفسها او ما تكرار في اوامر الشرع فليس من موجب اللفظ بل بديل شرعى في كل شرط فقد قال التذوقى ولقد على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ولا يتكرار الوجوب بكمرة الاستطاعة فان احوال ذلك سطر الدليل اعلمنا انكر ايضا على الدليل كيف ومن كان جنبا فليس عليه ان يطهر واذا لم يرد الصلوة فلم يتكررها مطلقا لكن اتبع فيه موجب الصلوة الدليل كما ذكره الفرقي واعتبارهم الشرط بالعللة ضعيف لان العلة موجبة للحكم والموجب لا ينفك عن الموجب فاما الشرط فليس بموجب لهذا الوجه المشروط من المشروط والشرط يدون الشرط عندنا واما سوال الاقرع فلم يكن بناء على احتمال التكرار لانه رأى سائر العبادات متعلقة باسباب متكررة كالتعلق بالادوات والوجوب بالشهر والركوة بالاموال النامية وقد رأى ما يحتملها بالوقت الذي هو متكرر بحيث لم يصح ادائه قبله وبالبيت الذي هو غير متكرر فاشبهه عليه فقال لدفع هذا الاستثناء لا لا احتمال الامر للتكرار لانه معنى وقوله عليه السلام لو قلت ثم لو جئت لوقفت ثم جئت لم يجب في كل عام لو جئت فركضت ارجل في كل عام وحينئذ صار الوقت سببا فانه عليه السلام كان صاحب الشرع واليه انفس البشر لا كذا ذكره فخر الاسلام في مختصر التوقيف قوله ثم الامر المطلق عن الوقت كالامر بالركوة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضا وجصوم رمضان والنداء المطلق لا يوجب الاداء على الفور اختلف في الامر المطلق عن الوقت وهو الذي لم يتعلق اداءه بالماور فيه فلو وقت محدود على وجه يقوت الاداء يقواته كالامر بالركوة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضا رمضان والنداء المطلق انه الفور اعم على التراخي فذهب اكثر اصحابنا واصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى انه على التراخي واكية اشار لقوله في ايجام من مذهب اصحابنا وذهب بعض اصحابنا منهم الى انهم اجمعون الكرخي وبعض اصحاب الشافعي منهم ابو بكر الطبري والوجه انه الى انه على الفور وكذا كل من قال بالتكرار والنداء هم بركه القول بالفور لا محالة ومعنى قولنا على الفور ان يجب التحيل الفصل في اول اوقات الامكان ومعنى قولنا انه يجب على التراخي انه يجوز تاخير عنه لانه يجب تاخير عنه بحيث انه لو اتى به فيه لا يقدر به لانه ليس منه بها لاحد والفور في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلبت فاستغنى للسرعة ثم حميت به الحالة التي لا ريب فيها ولا لبث فقبل جاء فلان من فوره اى من ساعته تمسك القائلون بالفور بان الامر يقتضى وجوبه في اول اوقات الامكان بدليل انه لو اتى به فيه سقط الغرض عنه بالاتفاق فتاخره عنه نقص لوجهه اذا لوجب بالايام ثم ك ولا شك ان تاخير ترك فعله في وقت وجوبه فثبت ان في التاخير نقص الوجوب في وقت الوجوب وهو باطل وبان الوقت ثبت مقتضا

لانه ثبت ضرورة امكان الاداء وقد اريد اول اوقات الامكان بالاجماع فلا يبقى غيره ومراوان الثابت بالضرورة يتقدر بقدر اديان التامير
تقويت لانه لا يدعى القدر على الاداء في الوقت الثاني او لا يقدر وبالا احتمال لا يثبت الحكم من الاداء على وجه يكون معارضا للمتيقن به فيكون
من غير من اول اوقات الامكان تقويتا ولا يستحسن فمعه على ذلك ذاعرج عن الاداء وان يتعلق بالامر اعتقادا والوجوب واذا الفعل والامر
وهو الاعتقاد يثبت بالامر المطلق للحال فكذا الثاني ولغير الامر بالنهي فالانتهاء بالنهي يثبت على الفور فكذا الاعتبار الواجب بالامر ومسك القائلون
بالترجي بان صيغة الامر ما وضعت الا لطلب الفعل بالاجماع اهل اللغة فلا يفيد زيادة على موضوعها كسائر الصيغ الموضوعية
للاشياء وهذا لانه لا تعرض للوقت في صيغة الفعل لوجه كما لا تعرض في فعله ليفعل لزمان قريب او بعيد وتقدم
او تأخر فكما لا يجوز تقييد الماضي باستقبال زمان لا يجوز تقييد الامر بالقياس لان التقييد في المطلق يحري مجرى النسخ ولهذا لم يقيّد
بمكان ودون مكان يزيد ما قلنا القياس ان مدلول الصيغة مطلب الفعل والفور والترجي خارجان الا ان الزمان من ضرورات
حصول الفعل لان الفعل من العباد لا يوجد الا في زمان والزمان الاول والثاني في صلاحية للحصول واحد فاستوت لازمة كلها وصار
كما لو قيل افعل في اى زمان شئت فيطلب تخصيصه بتقييده بزمان ودون زمان الا ترى انه لو امره بالضرب مطلقا لا يتقيد بآلة دون آلة
وشخص دون شخص ان كان ذلك من ضروراته لما ذكرنا فكذا الزمان فثبت ان الامر بصيغة لا يفيد الفور وكذا الحكم وهو الوجوب لان الفعل
يجوز ان يكون واجبا وان كان المكلف في اول الوقت محيرا بين فعله وتركه فيجوز له التأخير ما لم يغيب على ظنه فواته ان لم يفعله فيكون هذا الامر
مقتضيا لطلب الفعل في مدة عمره بشرط ان يخلى زمان العمر منه فثبت الامر على وصف التوسع لا بوصف التضييق والتكليف على هذا الوجه
جائزا اعتقادا وشرعا اما اعتقادا فلا نه كوقال لقائله ان فعله كذا في هذه الشهر او في هذه السنة في اى وقت شئت بشرط ان لا تخلى هذه المدة عن
الواجب صح ولم يستلزم انما شرعا فلا ان الصلوات المفروضة في الازمنة المعلومة وقضاء الواجبات في العمر بهذه المثابة ولهذا يكون هوذا
في اى وقت فعله لا قاصدا لانه اتى بالما سوره على الوجه الذي امر به فثبت انه لا دليل على الفور لاس من جهة اللفظ ولا من جهة التحكم فظهر
القول به وانما ذكرنا ان في التأخير نقص الوجوب فذلك حكم الواجب المضيئ فاما الموسع فيجوز تأخيرها الى وقت شئت بشرط ان لا يخلى الوقت
ولو اخل على حصصه وانتم فلا يلزم من التأخير نقص الوجوب وليس في محجور التأخير تقويت لانه يمكن من الاداء في غير ريد ركه بعد الجزاء الاول
حسب مكانه في الجزاء الاول وموت النجاة في ما دور لا يصلح لبناء الاحكام عليه فيجوز له التأخير الى ان يغيب على ظنه بامارة انه اذا اخر لفوت
الما سوره والظن من امارته دليل من دلائل الشرع كالايجها وفي الاحكام فيجوز بناء حكم عليه اعتقاده الوجوب يتفرق جميع العمر ومن
ضرورة تعجيل الوجوب وكذا الانتهاء في النهي فاما اذا الواجب فلا يستغرق جميع العمر فلا يتعين للاداء جزاء من العمر الا بدليل على اننا نقول
يجب اعتقاد وجوبه على التوسع كما يلزم فعله على التوسع فاذا وجب الفعل على حسب ما يعتقد من الوجوب وجب الاعتقاد على حسب ما ي
من الفعل لم يقع الفرق بينهما لوجه والله اعلم ثم شخ فذكر الكفارات كلها والنذور والطلاقة وقضاء رمضان من هذا القبيل كما ذكر في
التقويم واحصول الفقه الشمس لانه لا يمتنع لعدم تعيين وقت الاداء فيها حتى لم يكن لها فوات الا لفوات العمر وذكر في الاسلام صوم الكفارات
وصوم النذر المطلق وقضاء رمضان في انواع الموقنة لانها مقدرة بوقت محدد ولتقدر صوم الكفارات بالشهرين والله اعلم
الصوم المنذور بما سمي من المدة وتقدر القضاء بما فات من الصوم وكل الوحيين حسن قوله والتقدير بالوقت انواع اى ما يتعلق اداؤه
بوقت محدد ويجوز لو فات ذلك الوقت فوات الاداء انواع ثلثة كما ذكر في الكتاب لانه اما ان يكون موسعا او مضيقا او لا يعرف

لأنه لو كان مقتضىه فيكون مختصا في الاقسام المذكورة لوجب جعل الوقت طرفا للمواريء وشرطا للماد او ان كان قيل لا ينفك عن الشرطية من الطرفين لان الطرفين
مجال والحقا شرطا على ما عرفنا فاما قوله شرطا للماد او قلنا المراد من المواريء الركعات التي يحصل في الوقت ومن الاداء اخر اجبا من العدم
الى الوجود فكلنا غير صحيح واعتبره بالركوة فان ادوا التسليم الدرهم مثلا الى الفقير والمواريء نفس تلك الدرهم التي حصلت في يده واذا كان
كذلك لا يستفاد من ظرفية المواريء شرطية الاداء او لا يلزم من كون الشيء شرطا لشيء ان يكون شرطا لغيره على اننا لنسلم انه يلزم من كون
الشيء المعين ظرفا لشيء ان يكون شرطا لوجوده كالموقف للمانية وليس شرطا له ان يوجد بل ان هذا الطرف ثم الغرض من امر او مذهب الجمل
الثالث بيان ما وقع به الاشتراك والامتناع لوقت الصلوة والصوم فاما زو وقت الصلوة عن وقت الصوم بكونه ظرفا واشتركا في كون كل واحد
متما شرطا للماد او سببا للوجوب فيكون في قوله وشرطا للماد او فائدة عظيمة قوله الماسمي انه اي وقت الصلوة لفصل عن ادائها
اذا اكتفى في الاداء على القدر المفروض لفصل الوقت عن الماد او لو اطل ركعاته مضي الوقت قبل تمام الاداء وكذا يجوز الاداء في اي جزء
شأن من اجزاء الوقت ولو كان سعيار المسمى ثبت ان طرف السعيار في تفسير الطرف ههنا ان يكون الفعل واقعا فيه ولا يكون مقدره في تفسير
السعيار ان يكون الفعل الماسور به واقعا فيه ومقدره به فيه او ينتقص بطول الوقت قصه كالليل في المكيدات ووقت الصلوة من قبل الادل
وبن الثاني والاداء في وقتها فاما ان كان شرطا لان فعل الصلوة لا يحدث بالامتناع بين في الوقت وخارج الوقت صيرورة بمعنى فعله ان التفتا
انما وقع باعتبار الوقت حتى سمي احدهما اداء والاخر قضاء وكان الوقت شرطا للماد او الاداء اي المواريء بخلاف باختلاف صفة الوقت
فان الاداء في الوقت الصحيح كامل وفي الوقت الناقص ناقص وان وجه جميع شرطية تغيره بتغير الوقت علامته كون الوقت سببا كاي كان
سببا للملك تغير الملك بتغيره حتى لو كان البيع صحيحا كان الملك صحيحا ولو كان البيع فاسدا كان الملك فاسدا حتى ظهر اثره في حل الوطى وثبوت لشفعة
وغيره على ما عرفنا في فروع الفقه ولا يقال يجوز ان يكون اختلاف صفة الاداء باختلاف صفة الوقت لكونه ظرفا لكونه سببا كما في
صوم يوم الخميس والوقت ليس لسبب الاداء بل لسبب فيه الخطاب فلا يصح الاستدلال بالانقضاء الاصل هو اختلاف الحكم باختلاف السبب
فيحمل عليه ما لم يقيم عليه دليل يصرف عنه ولان المراد من اختلاف الاداء اختلاف الواجب الذي ثبت في الذمة بالسبب فاختلاف
ونقصانه وجوب الاداء وان كان بالخطاب ولكنه ليس بالتسليم ذلك الى السبب الذي ثبت في الذمة بالسبب فاختلاف
الواجب فثبت ان الاستدلال صحيح وقوله وليس التعجيل قبل اسي تعجيل الاداء قبل الوقت دليل اخر على سببية الوقت ولا يقال لا يصح
دليلا على السببية لان التعجيل كما لا يجوز قبل السبب لا يجوز قبل الشرط ايضا كالصلوة قبل الطهارة لاننا نقول ذلك او لم يوجد قرينة ترجح احد
الاجابيين وقد وجهنا ما يدل على ان الفضاو لعدم السبب هو تغير الاداء بتغير الوقت او المشروط لا يختلف باختلاف صفة الشرط فغير
ان الفضاو لعدم السبب لا يصح دليلا على السببية فان قيل لا بد من مناسبة بين الاسباب مسبباتها كالمناسبة بين العقوبات والجناب
والمناسبة بين الاوقات وجوب العبادات فكيف يصح سببا لما قلنا الاوقات ليست باسباب على الحقيقة بل السبب متعلق النعم على العباد
فيها وذلك يصح سببا لوجوب الشكر شرعا وعقلا لكن تراءف لهم لما كان في الاوقات جعلت الاوقات التي هي محل حدوث النعم اسبابا
للعبادات التي هي شكر النعم تشريعا او ثبتت مقام النعم كذا ذكر ابو اليسر قوله والاصل في هذا النوع وهو وقت الصلوة انه انما هو للشان لما جعل الوقت طرفا
للمواريء وسببا للوجوب لم يستقيم ان يكون كل الوقت سببا لعيني لا يمكن جعل جميع الوقت سببا لرحمة مدين المؤمنين لان ذلك اي جعل كل الوقت سببا
بوجوبها لخاصة المؤمنين فانه لو روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يجوز للمؤمن ان يتأخر عن الصلاة الا بعد خروج الوقت فلا يصح الاداء

بغيره الباطل معنى الظرفية والشرطية المنصوص عليها كقوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ولوروي معنى الظرفية وادوية الصلوة في الوقت
 يلزم منه تقديم الحكم على سببه هو متعين بدلالة العقل فاذا لم يمكن ان يجعل كل الوقت سببا مع رايه معنى الظرفية وليس من اعتبار معنى السببية وجب ان
 يجعل البعض سببا ضرورة ولا يقال لا يجب ذلك لانه امكن ان يجعل نطق الوقت سببا و لعل البعض لانا نقول لا يمكن ذلك لانه
 يدخل الكل والبعض في الاطلاق فيلزم حينئذ ان يجعل الكل سببا من حيث هو مطلق الوقت وقد بينا ان ذلك لا يجوز فثبت انه لا بد من
 تقييده البعض لانه لا يمكن تعيين سبب لا يمكن ذلك في مطلق الوقت ثم لما سقط اعتبار الكل وجب اعتبار البعض جعل الجزر
 الذي لا يخرج من الوقت سببا لما استذكره والخبر السابق به اولى لعدم ما يترجمه فان فصل الاداة تقرر سببية عليه كقول المقصود والمقصود
 من نفس الوجوب يحصل الاداة نظر الى اقسامها والكل المقصود والاصل المتبادر والاى ان لم يتصل به الاداة تقرر سببية الى الخبر الذي يليه اى
 الى الخبر الاول وتقرر عليه ان فصل الاداة به وقوله لانه متصل بقوله وهو الخبر الذي يتصل به الاداة يعني لما وجب فصل سببية من الكل الى ما دونه
 للضرورة التي ذكرناها وليس بعد الكل خبر مقدر اى مقدر عام يمكن ترجيحه على سائر الاجزاء مثل الربع والخمس والعشر ونحوها لعدم الدليل عليه و
 فساد الترجيح بامرج وجب التمسك على الادنى وهو الخبر الذي لا يخرج من الوقت وهو ما وكل حال ولا دليل على انه عليه سببية ولما لا يردى
 بعد ما مضى خبر من الوقت جازما وجب التمسك على الادنى في كان الخبر المتصل بالاداة اولى بالسببية من غيره لانه اقرب الى المقصود ولان
 اتصال السبب بالسبب فان فصل الاداة بالخبر الاول كانت سببية متفرقة عليه الانتقال الى الثاني والثالث الى اخر الوقت قال ابو اليعزر الصلوة يجب
 على الصلوة بالخبر القاسم من الوقت لا بالفائت لانه لو وجب بالخبر الفائت لاصير مقوتا للصلوة بمعنى ذلك الخبر لان الوقت شرط الاداة كما هو سبب الوجوب
 قوله ولم يخرج تفرقه اى تفرقه معنى سببية على ما سبق من الاداة وجب على ما يقال ان الانتقال الى البعض للضرورة وللضرورة في قصر سببية على الخبر المتصل
 بالاداة وتعلقها من الخبر الاول بالامكان ان يجعل جميع ما تقدم من الاجزاء على الاداة سببا يحصل المقصود به وهو تقدم السبب مع صفة الاتصال بالسبب
 فقال لم يخرج تفرقه سببية على الاجزاء السابقة على الاداة لان ذلك اى تفرقه يردى الى الخطى اى التجاوز عن القليل وهو الخبر المتصل بالاداة ولا دليل
 يوجب ذلك لان الدليل انما يدل على ان لكل سبب اجزاء الادنى سبب فثبت سببية لما وراة لكل والادنى يكون اثباتا لا دليلا وقيل معناه ان
 اجزاء المتصل بالاداة لا اصل سببا بنفسه لم يخرج تفرقه معنى سببية على الخبر الاول والظاهر ان ذلك يردى الى الخطى اى القليل وهو الخبر المتصل بالاداة
 بلا دليل وذلك لا يجوز كمن سبقه الحديث في الصلوة فانصرفوا مستقبلة نهروا زهرا اخر فكر الما قرب مشى الى الابل كما يجوز لنفسه صلوة لانه
 بما لا يعنيه فذلك هذا وقت هذا وجب من ويشير اليه قوله ولم يخرج تفرقه ولكن قوله يردى الى الخطى عن القليل باليوافقة ولو كان المعنى ما ذكره وجب ان
 يقال يردى الى الخطى عن القريب الى البعيد بلا دليل وقوله بلا دليل اخر عن انتقال سببية عن الخبر الاخير الى الكل ان لم يوجد الاداة في الوقت لانه
 وان كان تخلفا عن القليل الى الكثير وكذا بالدليل وحاصل هذا ان سببية لو لم ينتقل عن الخبر الاول فاما ان انضم اليه الاجزاء المتقدمة
 على الاداة فان لم تقدم اليه لم يخرج تفرقه المعنى على الموجود مع صلاحية الموجود للسببية والاتصال المقصود به وانه فاسد وان
 نسبت اليه لم يخرج تفرقه عن القليل بلا دليل وهو فاسد فثبت الانتقال وقد استدلوا عليه الصواب بدلالة الاجماع فان الالهية لو حدثت في أثناء
 الوقت بان اسلم الكافر او طهرت الحائض او افاق المجنون بعد القضاء والخبر الاول لم يثبت عليهم الصلوة بالاجماع فلو ثبتت سببية
 على الخبر الاول ولم ينتقل خبره الى اجزاء ما وجبت الصلوة عليهم كما لو حدثت الالهية بعد فوج الوقت وكذلك اداء العصر وقت الاخرة جازما لانه
 واجبا حاله والانتقال لم يخرج كما اذا قضى عصر الامس في هذه الحالة تمتد الضرورة عنهم الى القول بالانتقال قوله ثم ذلك تقرر سببية

اى كما انتقلت السببية من الجزء الاول الى الثاني عند عدم الشروع في الاداء فينتقل من الثاني الى الثالث والرابع الى ان يتبين
 الوقت بحيث لا يسع فيه الاداء المفروض عند فرجه الشرع الى اخره من اجزاء الوقت عندنا واعلم ان خيار تأخير الاداء
 ثابت الى ان يتبين الوقت بحيث لا يسع فيه الاخر من الوقت بالاجماع حتى لو اخر عنه آخره فاما انتقال السببية فكذا كما ثبتت
 الى ان يتبين الوقت ايضا عند فرجه الشرع لانه سببي على ثبوت اختياره عند علمه به في ذلك وعندنا الانتقال كما ثبتت الى اخر
 جزء من الوقت لما ذكرنا ان كل جزء صالح للسببية وان لم يصح لغيره الموجود وانما لا يسع التأخير لئلا يفوت شرط الاداء وهو الوقت
 قوله فقيمين السببية فيه لصلح نتيجة لقول زفر وقول اصحابنا ايضا فلهذا لم يبق اعتبار التأخير او اضاف الوقت تعيينت
 فيه اى في وقت التبيين لجزءه على شروعه في الاداء اذ لم يبق بعد هذا الجزء ما يحتمل انتقال السببية اليه فانها لو انتقلت الى بعده
 والواجب لا يسع فيه الا الى تكليفه ليس في توسع فيعتبر حاله اى حال المكلف في الاسلام والبدن والعقل وكسبه
 عند ذلك الجبر فان اسلم الكافر او بلغ الصبي وفاق المجنون او طهرت احماء بعض عترة هذا الجزء وجبت الصلوة عليه وان عتد
 هذه العوارض بعد منعه هذا الجزء فلا يلزمه الصلوة عنده وان كان الوقت باقيا وعندنا لما وجب انتقال السببية الى اخره من
 اجزاء الوقت لصلاحيته كل جزء والسببية تعيينت السببية في اخر الوقت للجزء الذي في الشروع في الاداء لانه تعيينت السببية
 للجزء الذي متصل به الاداء حالها اذ لم يبق بعد ذلك الجزء جزء يحتمل انتقال السببية اليه فيعتبر حال المكلف في صدق العوارض
 المذكورة وزوالها عند ذلك الجزء فان كان الشخص المكلف عاقلا بالغا مسلما طاهرا من جميع النجاس في ذلك الجزء حيث
 عليه الصلوة وان فات واحد من هذه الاوصاف في ذلك الجزء لم تجب وكذا ان كان مقيما في ذلك الجزء وجب عليه
 صلوة واقامة وان كان مسافرا في سائر الاجزاء وان سافر في ذلك الجزء وجب عليه صلوة اسنن وان كان مقيما في الاجزاء المتقدمة وتعتبر صفته
 ذلك الجزء اى في الصحة والفساد ايضا فان كان ذلك الجزء صحيحا اى لم يوصف بالكرهية ولم ينسب الى الشيطان كما في الفجر حتى وقت الفجر وجب عليه
 به كالمأذون ان يحضر الصلوة اى في الوقت بطلوع الشمس في خلال الفجر بطل الفجر عند خلافا للشافعية رحمه الله لان الجزء الذي بعده
 سببية عليه وهو الجزء الذي قبل طلوع الشمس بحيث فيثبت به الواجب كالمأذون في الذمة فلا يتبادر في بصفته الفقهاء كما
 الصوم المنذور لم يطل لالتبادر في ايام النحر والتشريف وكالسجدة اذا قرأ نازلا فركب وسجد بالاياء لا يتبادر به لانه جاز
 كالمأذون فلا يتبادر في ناهية ولا يقال لكامل قد يتبادر بالنقص كما لو ترك بعض واجبات الصلوة او كل ما ولكنه اتي باصل الاركان
 صحيح به عن العدة وان تحقق فيه النقصان حتى وجب جبره بسجدة السهوان كان الترك بالسهول لا نقول انما لم يمنع ذلك النقصان
 عن احتسار من العدة لانه ليس بجراح الى النفس المأمور به فانه امر بنفس القيام والركوع والسجود والقراءة وقد اتي بما امر به الا
 انه لم يعمل بما ثبتت باخبار الاحاد التي لا يزداد بها على الكتاب فتكسر به نقصان في الاداء فيجبر بالسهول فاما النقصان الواقع بسبب
 الوقت فراجع الى النفس المأمور به فانه امر بالصلوة في الوقت الكامل بقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الاية وقوله غير ذلك
 ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اى فرضا موقوتا فاذا ادى الصلوة في الاوقات المذكورة فانه قد ادى النقصان
 في نفس المأمور به لان هذا الوقت القصص ما امر بالاداء فيه فلا يخرج به عن العدة فان قيل باذكرتم مخالف لقوله عليه السلام
 من ادرك ركعته من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح وذكر ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر واهل بهرمة في

الحزمة المانعة لما في كل له ولاية سرق بعض هذه الاوقات الى حوائج نفسه رخصة فثبت ان كل الوقت بالعبادة هو الغريزة والتمار
 جملنا الوقت في حق صاحبها لغير مقام الاداء الحاجة الى شغل كل الوقت بالاداء ولا يمكنه الاقبال على الغريزة في العصر الا بان يقع بعض
 ادائها في الوقت الناقص فيصير ذلك البعض ناقصا ولما لم يكن الاحتراز عنه مع الاقبال على الغريزة سقط اعتبارها لانه حصل كما يتكامل
 الغريزة لا قعدا فيه بناء على الاول كما قال محمد بن محمد بن النوار ان من شرع في انما سته بعد انما سته في وقت الشدة في صلوة العصر
 يفتتق اليها كمنه اخرى ويكون الركعتان تطوعا ومعلوم ان تطوع بعد الصلوة ولو لم يكن لما كان بناء على الاول وقد حصل كما لا قعدا
 لم يعتبر به لم يثبت صفة الكراهية كذا هذا كما ذكره ابو اليسر رحمه الله قوله واما اذا خلا الوقت عن الاداء يجوز ان يكون ابتداء
 كلام فثبت ان يكون جواب سوال وهو ان يقال لما انتقلت السببية الى الجزء الاخير وتعين هو للسببية لعدم استكمال لا تقتضي
 به لزم ان يجوز الاداء في الاوقات المكروهة اذا كان الجزء الاخير ناقصا كما العصر اذا كانت من وقتها شيئا ان يجوز قضاها في الاوقات
 المكروهة فثبت ان الجواب وقال اذا دخل الوقت من الاداء ايضا في الوجوب الى كل الوقت لاننا انما جعلنا جزءا من الوقت سببا ضرورة
 وقوع الاداء في الوقت لان الوقت شرط الاداء وظرف وسبب الوجوب ايضا ولا يجوز ان يكون الوقت الواحد طرفا وسببا فعملنا
 جزءا منه سببا ولما بقي طرفا وهذه الضرورة فيما اذا جدد طرفا فمختصة فاذا لم يجز طرفا بان لم يودي في الوقت شيئا فالتقطت الضرورة
 وجوب العمل لا يحصل في الجواب لوقت سببا كما لان الاضافة الى السببية وجبت الى جميع الوقت يقال صلوة الظهر والظهر
 استعمل في الوقت ولما جعل الكل سببا ولا فساد في كل الوقت كان الواجب على وقتة فلما صبح اداءه في وقت ناقص كما في الغريزة وقت التطوع
 ولا يقال لو اضيف الوجوب الى الكل لزم منه لا يكون الوجوب ما يتناسب في الوقت فوجب ان لا يكون انما ترك الاداء لانا نقول لا يتصل
 الى الكل بعد الباس عن الاداء في الوقت فلا يزم منه انما ترك الوجوب في الوقت فان قيل لو اضيف الوجوب الى جميع الوقت وبعضه
 ناقص في العصر يكون الوجوب ناقصا ضرورة وشيئا ان يجوز قضاءه في وقت مثله فانا سبب كل من وجه ناقص من وجه والواجب
 كذلك فلا يتبادر في الوقت انما ناقص من كل وجه كذا في مختلفات القافية المقتضية لانه لا يثبت في وقت العصر في اليوم الثاني
 في وقت اخره في الوقت الناقص كان جائزا وليس كذلك فان وقت التخيير ليس بوقت لقضاء شيئا من صلوة كذا ذكر القافية الا انما في وقت
 رحمه الله في شرح اجماع الصغير قيل في اجواب عنه ان الوقت الكمال من العصر اكثر من الوقت الناقصة فكان الاعتبار بالاكثر الذي
 له حكم الكل في نص المواضع اولى من اعتبار الاقل وكذا الكمال موجود باصله ووصفه والناقص موجود باصله دون صفته فكان الموجود اصله
 ووصفه اجماعا على الموجود اصله لا وصفه والمخرج في مقابلة الراجح بمنزلة المعدوم فكان الاعتبار للكمال فثبت ان الناقص فصار كان لكل
 كمال في اجواب الصحيح ما ذكره شمس الامة رحمه الله انما اذا لم يشغل بالاداء حتى يتحقق التوقيت ببعض الوقت صار دينار في ذمة فثبت في
 الكمال وانما يتبادر في بعضه نقصان عند ضعف السبب والم يصر دينا في الذمة وذلك بان يشغل بالاداء لانه يمنع صير دينا في
 الذمة وهذا هو اجواب عما اذا سلم الكافر او بلغ الصبي او طهرت الحائض في آخر وقت العصر ثم قضاها في اليوم الثاني في ذلك الوقت حيث
 لا يجوز لانه اذا مضى الوقت صار الواجب دينا في ذمة بعضه الكمال فلا يتبادر في ناقصا كذا ذكر شمس الامة على ان صدر الاسلام في حال
 رحمة الله ذكر انه لا رواية في هذه المسئلة عن السلف فثبت ان يجوز ولا يقال ثبوت في الذمة في بعضه الكمال غير مسلم لان السبب
 لما كان ناقصا كان اثبت في الذمة ناقصا ايضا فبعد على الوقت لا يتصف بالكمال لانا نقول النقصان في الوقت لم يكن ينبغي

5150

[illegible]

واصل الصوم حاشية الاسم عسيرة وهو كما لو نادى لعل بعين منفرذا في الدار بالرجل الاسود بينا لا اسم لان الاسود وان
 بطل لقي اسم الجسد الذي يصلي اسماءه بخلاف عرفاته ليس باسم جنس اصلا فلا ينال به والاعراض لو ثبت انها ثبتت في ضمن نية التفتيش
 او القضاء وقد ثبت بالاتفاق فليقوا في ضمنا ونظيره الحج على هذا فيان قبل لما تعين الفرض مشروعا في هذا الوقت فينبغي ان يتبادر
 بالنية من الصبح المقيم كما قال زفر جملته لان الاعمال الفعلية تتعلق بمحل بيته اخذ حكم العين المستحق فصار ما يتبادر من الاساس في
 هذا الوقت مستحقا على المكلف على وجهه ووجهه من المأمور به كالامر برد المغصوب والودائع لما كان متلفا بمحل بيته ووقع من اجرة
 المستحق على اي وجه وقع وكالامر بقاء الزكاة لما يتعلق بمحل عين كان المصنف الى الفقير وانما عين الاجرة المستحقة وان لم ينفذ الزكاة
 وهذا كمن استاجر ضيفا لم يخطئه ثوبا بيته كان الفعل الواقع فيه من جملة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع ابتداء او اداا الواجب بالصدقة
 بخلاف المدين والمسافر حيث لا يتبادر صوم الشهر عنها بلانية لان الاول غير مستحق عليها في هذا الوقت فلا تيسر الابالنية قلنا الشارع وان
 عين الوقت لا اداء الفرض ولم يشترع غيره فيه لكن البقي مشافعي العبد التي بها يمكن من اداء العيادة وغيره عليه ملكه واداره بان يوجه
 بها مستحق عليه من العيادة باختياره فلم يكن بد من الغزمية لانه لم يجرم لا يكون صار فاما الى ما عليه ولا يحصل ذلك بعد من الغزمية
 لان العدم ليس بشئ ولا يقال لا مساك قد وجد منه اختيار فلا حاجة الى النية لتفصيل الاختيار لا نقول انما شرطنا الاختيار في صرف
 هذا الفعل عن اصابة الى العيادة لا اختيارا للفعل ولم يوجد وانما لم يكن صرف متبادر الى اداء مخرج اخر لانه غير مشروع لان النية مستحقة عليه
 كما لا يكره ذلك في النية وهذا بخلاف الزكاة فان المستحق صرف جبر من المال الى الخارج ليكره كفاية له من ان يتعالى قد تحقق ذلك فالبقية
 صارت عيادة عن الصداقة في حق مجازية لا يملك الواهب الرجوع فيها لان البقية بها وجه التمتع تعالى دون العرض من المصروفات
 اليه وقد حصل كما ان الصداقة على الفنى صارت عبارة عن البقية متعلقا بالمتصدق الرجوع به لانه في اهل وبخلاف الاجير فان المستحق
 من ان كان اجيرا او الوصف الذي في الثوب ان كان اجيرا فاشترى كافي وذلك لا يتوقف على حرمة منه ولا يلزم على ما ذكرنا
 اشتراط نية تعيين الصلوة عند صوم الوقت لان التوسعة افادته بشرط انرا وبه التبيين فلا يستقطب بالاعراض ولا يقصير العيادة
 قوله الثاني المسافر في وجب واجبا اخر الاستثناء متعلق بقوله مع اخطاؤه في الوقت لا يقوله فيصايب بطلان الاسم على الارض كما سبق في
 يصايب صوم الشهر بنية اصل الصوم ومع اخطاؤه في الوصف في حق الجميع الا في المسافر اذا نوى واجبا اخر فان هذا الصوم لا يصايب
 في حق هذه النية بل يقع صوم عما نوى عند نية وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله المسافر كما المقيم في هذا الحكم حتى اذا نوى واجبا اخر في
 رمضان او طوعا او اطلاق النية وقع عن فرض الوقت لان شرع الصوم عام في حق المقيم والمسافر لان وجوب شهره وشهره مستحق
 في حقه كما تحقق في حق المقيم ولهذا الوصام عن فرض اختلفت بغيره عند جمهور الصحابة والفقهاء وقد بينا ان شرعه فينبغي شرعية الفيرقلا
 غير صوم الوقت مشروعا في حق المسافر ايضا لان الشرع اثبت له الترخص باللفظ دفعا للشبهة فاذا ترك الترخص كان هو المقيم سواء وثق
 صومه عن فرض الوقت بطلان في الابي حاشية رحمه الله طريقا ان احدهما ان نفس الوجوب والكان ثابتا في حق المسافر لوجود سببه في
 شهود الشهر لان الشرع اثبت له الترخص بترك الصوم تحقيفا عليه عند وجود السفر الذي هو محل المشاق ومنه الترخص ان يترك مشروعا
 الوقت لنفع يرجى اليه وانتهاه نوعا ان انتفاع في الدنيا بالافطار دفعا للفقر العاقل في انتفاع في الآخرة بترك ضرر العقاب والحرمان
 يصرح بالان الى ان لا يتصل بالواجب اخرا كان مترخصا لان استقاطه من ذمته لكونه اهم اخف وعلمه من استقاطه فرض الوقت

لأنه لو لم يدرك عدة من أيام أخر لا يكون مواخذة بغيره الوقت ويكون مواخذة بذلك الواجب لما جاز له الترخص بالفطر لأنه واجب عليه نظراً إلى
منافع بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو خفف عليه نظر إلى مصالح دينه كان أولى وبهذا الوجه يوجب أنه إذا تولى النفل يقع عن فرض الوقت
كما روي ابن سحابة عنه لأنه لا يمكن اثباته بمعنى الرخصة بهذه النية إذ يتوهم للمال حرارة الجموع ويزيد قضاء فرض الوقت في الثاني قلة
فإنه في النفل إلا الثواب وهو في فرض الوقت أكثر فكان هذا سبباً إلى الانتقال إلى الخف وأذا لم يثبت معنى الترخص بقصوم الصوم الوقت يستمر
ثبوتاً وهي بنية النفل كما في حق التخييم فإن قيل إنما يجوز له الترخص بأداء واجب فطر كما جاز له الترخص بالفطر إذا كان الوقت قابلاً له والوقت
ليس يقابل هذا الترخص لعدم شرعية صوم أخريه فإن المشرع فيه ليس بالفرض الوقت ولهذا يتأذى بمطلوع النية وبنية النفل لا يجب عليه
فكان نية واجب أخريه نية النفل سواء قلنا لما ثبتت الشرع شرعية الفطر له في هذا الوقت كان ذلك اثباتاً لشرعية واجب أخريه في هذا الوقت
في حقه بطريق الدلالة فكان الوقت قابلاً لصوم الوقت وكان ينبغي أن يجب عليه التخييم ولا يتأذى في فرض الوقت عنه بمطلوع النية لشرعية
المشرع فيه في حقه كالطهر المضيئ إلا أن ثبوت شرعية واجب أخريه قد سبباً لا يقابل على الترخص والأعراض من الغزبية ولا يتحقق في
بند النية وإنشائي انتفاء شرعية سائر الصيامات ليس من حكم الوجوب فإنه موجود بالواجب الموصوف بل من حكم تعيين هذا الزمان لأداء
الفرض والتعيين في حق المسافر لأنه غير بين الأداء فيه والتأخير إلى عدة من أيام أخر قضاء هذا الوقت عنه من حكم الوجوب من الواجب
بمعرفة شعبان فيصح منه أداء واجب فطر كما يقع أداء فرض الوقت وهذا الطريق يوجب أن لو تولى النفل يقع عما تولى وهو رواية الحسن
عن أبي حنيفة رضي الله عنه وما إذا اطلق النية في رواية النفل لا يقع منه نية النفل لا شك أنه يقع عن رمضان لأن صومه بنية النفل
لأنه فرض من فرض الوقت مع أنها لا تكمل الفرض فيها النية المطلقة التي سببها أولى أن يقع عنه وعلى الرواية التي يرفع نية النفل ويقع عنه
قبيل أو اطلق النية لا يقع عن الفرض لأن رمضان في حقه ما صار شعبان حتى قبيل سائر أنواع الصيام لأنه من تعيين النية كما في
الطهر المضيئ ولأن المطلق يتناول الفرض والنفل والوقت تقيماً فكان الحمل على النفل الذي هو أدنى أدنى كما في خارج رمضان فصح
أنه يقع عن فرض الوقت على جميع الروايات لأن الترخص وترك الغزبية وهي أداء صوم الوقت لا يثبت بهذه النية لأنه إنما يثبت
بنية واجب أخريه بنية صريح النفل على رواية الحسن وهذه النية لا تكمل واجباً آخر غير فرض الوقت لأنه لا يتأذى بمثل هذه النية في غير
فقيه أو لم يثبت بنية صريح النفل أيضاً بل هي محتملة كما يحتمل فرض الوقت ولما لم يثبت الترخص بالتمتع بالمعتمدين فاطلاق النية منه يفرص
إلى صوم الوقت فصار السبيل أن الرخصة عنه متعلقة بالفطر وما في معناه من تركه فيرجع إليه عند ما هي متعلقة بالفطر لا غير قوله
وأما المريع فاصح عندنا في أخره احترازه عما روي أبو الحسن الكوفي رحمه الله عليه أن الجواب في المريع والمسافر سواء على قول
أبي حنيفة رحمه الله وبهذه الرواية أخذ شيخنا العلامة خواهرزاده رحمه الله فقال وإن كان مريضاً أو مسافراً فصار رمضان بنية واجباً
أخر فعلى أبي حنيفة رحمه الله يصير صائماً عما تولى ولو صار بنية التطوع ففي ظاهر الرواية يصير صائماً عما عن رمضان وتروى الحسن
أبي حنيفة رضي الله عنه أنه يصير صائماً عما تولى وهو اختيار شيخنا العلامة صاحب الهداية والقاضية الإمام فخر الدين والإمام طه الدين في الجواب
رحمهم الله والشيخ الكبير أبو الفضل الكرماني رحمه الله فقد ذكره الفصل في الإيضاح فكان بعض مشايخنا رحمه الله يفتي بين المسافر والمريض
ليس بالصحيح والصحيح أنها يتساويان وما ذكره اختيار المصنفات تتبع فيه فخر الإسلام وشيخنا الإمامية رحمه الله فقلت وكشف هذا لأن الرخصة لا تعلو
بنفس المرض بأجلع بين الفقهاء لأن المرض يتنوع إلى ما يضره الصوم نحو إجماعات المطبقة ووجع الراس والعين وغيره وإلى ما لا يضره

الصوم كما لا ريب فيه وقصدوا المقصود من ذلك والشرع لما ثبتت الحاجة الى دفع المشقة والمضرة بترخيصا من العبد ان يثبت فيما لا حاجة
فيه الى دفع الضرر فلهذا شرط لونه مفسيا الى المحرر بخلاف السفر فانه يوجب المشقة بكل حال فيتعلم المرض في السفر واثبتوا السفر في المشقة
لما عرف ثم ثبتت الرخصة للمريض بخلاف ازدياد المرض بان غلب على طنه ذلك واخبره الطبيب كما ثبتت بحقيقة العجز لا خلاف فيبين
اصحابنا فان من الاداد وجهه او حماه بالصوم بل لا يظن وان لم يعجز عن الصوم ولم يرد عن احد من اصحابنا خلاف ذلك فلهذا المرض
ان كل ازدياد المرض وصام من وجب اثره لا شك انه يقع عما نوى عندا في حقيقة رخصة الله عنه اولا فرق بينه وبين المسافر بوجهه فلهذا
لا يثبت الفرق المذكور في الكتاب بالالتزام وهو ان المريض لما تنوع كما ذكرنا تعلق المرض في النوع الاول وهو الذي يصير الصوم
يخوف ازدياد المرض ولم يشترط فيه العجز الحقيقي وفما ليجرح وتعلق في النوع الثاني بحقيقة العجز لانه وان لم يصير الصوم لكن لما ان امر
المريض الى الصنف الذي عجز به عن الصوم لا بد من ان يثبت له الترخيص بالفظر وفما للامك من نفسه كما ثبتت بالاكراه اذ ثبتت العجز عنه يوم
لكم غالبا فاذا صام هذا المريض عن واجب خرا من النفل ولم يهلك ظهر انه لم يكن عاجزا لم يثبت له الترخيص فتق عن فرض الوقت فظهر
ان مراد الشيخ له الحسن من قوله والجواب في المريض والمسافر سواء المريض الذي يصير الصوم وتعلق ترخصه بازدياد المرض ومراد المصنف
رحمه الله من قوله لان رخصته تتعلق بحقيقة العجز المريض الذي لم يصير الصوم وتعلق ترخصه بحقيقة العجز ثم الشيخ رحمه الله انما قال
فما يصح عندنا ان رواية الى الحسن ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول في حقيقة رخصة الله عنه لو اجريت على ظاهرها وعموما
من غير تاول وجب ان يحكم في حق كل مريض كعونه في حق المسافر وذلك فاسد فاشيخ رحمه الله نظر الى عمومها الظاهري واشكال الى
الفساد ويقول فاصح عندنا اسي عندى كذا يوضح ما ذكرنا قال شخص لا يثبت في المسافر فاما المريض اذا نوى واجبا آخر فالصحيح انه يقع منه
عن رمضان لان اباة الفطره عندنا العجز عن اداء الصوم فاما عند القدرة فهو واصح سواء بخلاف المسافر ثم قال وذكر ابو الحسن الكوفي
رحمه الله ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول في حقيقة رخصة الله عنه وهو سواء اول ومراده مريض يطيق الصوم ونحوه
ازيادة المريض فهذا يذكر كباد في تامل على صحة ما ذكرنا قوله واما المسافر فيجب الرخصة بعجزه بقدره ليعينه الله يستحق الرخص بالافطار بعجزه
تقديره لا يشق لقيام سبب العجز وهو السفر فانه في التالف ينفذ الى المشقة والتعب ولهذا قيل السفر قطعة من السحر وفي قطع المسافر
ساعات والغالب في التحقيق شرعا كما عرف في النوم مع الحدث والتقاء الاختصاص مع الانزال فاقيم السبب وهو سفر مقام المسبب وهو المشقة
فاذا صام المسافر لا يبرق رخصة على الصوم فوات شرط ترخصه بالافطار وهو العجز التقديرى لقيام سبب العجز وهو السفر فلا يبطل حق ترخصه
بهذا الصوم فيتعذر اسي حق الرخص حينئذ اسي حين اذ لم يبطل ولاية ترخصه بظهور قدرته على الصوم بطريق النية اسي بطريق الدلالة
الى حاجته الدينية ليعينه جواز الرخص بالافطار باء الصوم لحاجة الدنياوية وهي دفع المشقة عن البدن في العاجل تنبيه على جواز
الرخص باء الصوم لحاجة الدينية وسبب دفع العذاب عن نفسه في الاجل بطريق الاول لانه اهم قوله ومن هذا كذا اسي من جنس
ما صار الوقت شيئا له كشره رمضان للصوم المشروع فيه الصوم المنذور في وقت بعيد اسي في وقت معين مثل ان
يقول الله على ان الصوم رجب او يوم الخميس احتزبه عن النذر المطلق مثل ان يقول نذرت ان صوم يوم ما وشهر او سنة
لما انقلب بالنذر صوم الوقت وهو انظر لانه هو الاصل في غير رمضان وسائر الصلوات شذرة العوارض ولهذا يشترط فيها
التعيين والتبني واجبا لم يبق انما لان الصوم المشدود في وقت لا يقبل وصفيين اسي شذرة دين اسي متنا فيدين بها كونه

نفلا ووجاهلان انقل ما لا يستحق العبد العقوبة تبركه والواجب بالاستحسان تبركه فاذا ثبت الوجوب بالنذر انقل ضرورة فصام اى الصوم
 المشروع في هذا الوقت واحدا من هذا الوجه اى من حيث انه لا يتل صفة النقلية وان بقي محتملا لصفة القضا والكتارة ولا يقال كيف
 يكون الصوم واحدا فانه مشتق على اسكات كثيرة لانا نقول ذلك بحسب الحقيقة ولكن باعتبار الحكم هو ستة واحد ولهذا الوجه المفرد في جزء
 يشيخ في الكل ولان الجملة متى ثبت الخطاب واحد صارت كشي واحد حتى صار جميع المبدن كشي واحد في انقل انه قوله تحت خطاب فاحظوا
 ولهذا جاز له نقل ليلة من عضو الى عضو في النفل بخلاف الوضوء فاصح بطلان الاسم اى يقع عن المندوب بالنية المطلقة ومع انقطاع
 في الوضوء اى نية النفل كصوم رمضان وقدرت مطلق الاسكات على صوم الوقت وهو المندوب حتى جاز به من النذر كصوم النفل
 وصوم رمضان ولكنه اى لانا اذن صام اى صوم الوقت او صام الوقت على طريق الاتساع عن واجب اخر من كفارة او قضاء
 يقع عما نوى معنى اذا نواه من الليل ما اذا نواه من النهار فانه يقع عن صوم الوقت وهو المندوب ولان النية من النهار في حق القضاء
 والكفارة لغو لانها من ثمات الوقت فصارت نية القضاء ونية النفل بمنزلة واحدة فيقع عن صوم الوقت لان التبيين اى التبيين
 الناذر الوقت للصوم المندوب فيه اى في صوم المشروع وهو النفل للمندوب ووضووجه وجه من كونه نكلا حصل بولانية ودلاية لا تعد
 اى لا يتبادر عنه الى غير نفع التبيين الذى هو تصرف في مشروع الوقت فيما يرجع الى حقه وهو ان لا يبقى النفل مشروعا فيه فان النفل
 في سائر الايام شرع فلا يصح له في طريق الكتاب اخيرات وفيل المعاديات من غير عود اثم عليه في ذلك عليه تهدير الترك فانما
 يرجع الى حق صاحب الشرع وهو اى الرجوع الى حقه ان لا يبقى الوقت محتلا منه فلا اى على التبيين ليعنى كان الموجب الاصل
 في هذا اليوم هو النفل فلا يصح وصوم القضاء والكفارة كان محتملا فاذا نذر صوم ذلك اليوم فقد تصرف فيما وجبه بالاجاب لا فيما
 هو عن الشرع وهو احتمال الوقت صوم القضاء والكفارة اذ لو ظهر اثم في ذلك صلا لم يجرى الشرع الذى ليس بحقه من تمييز
 نفسه وذلك لا يصح كمن سلم وعليه سجدة السجود يديه قطع الصلوة لا يعمل ما دونه فيه لانه تبديل المشرك هكذا ما ولا يقال التبيين جمل
 بفعله لكن باذن الشارع اياه في ذلك حيث جعل له ولا حجة الا التزام فينبغي ان يتقدم الى حق صاحب الشرع ايضا كما لو مدينه بنفسه
 لانا نقول اذ قد مضى على التقصير فيما هو من السبب دون غيره فلا يتقدم الى غيره حقه فان قيل لما لم يتقدم الى حقه بقى الوقت محتملا
 لصوم القضاء والكفارة فينبغي ان يشترط التبيين ولا يتبادر بطلان النية ونية النفل كالنذر المقتضى لان صحة بهاتين التبيين من
 ضرورة اتحاد مشروع الوقت ولم يوجد ذلك صوم القضاء والكفارة من عوارض الوقت ومحتملة في هذا المشروع فيه صوم النفل الذى
 صار واجبا بالنذر وهو واحد فيصرف مطلق النية ونية النفل اليه بخلاف النظر المقتضى فان تعيين الوقت لا واجب حصل بالعارض هو
 التقدير في الادار الى زمان التبيين فيجعل عدما في حق سقوط التبيين للواجب في حال التوسع كما مر بيانه واعلم ان ظاهر اللفظ وهو قوله
 ومن ثم التبيين ان كان يومهم ان الوقت سبب في هذا القسم هو داسم اشارة الى النوع الثانى الذى جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه لكنه
 ليس بسبب الاسباب فيه هو النذر وول الوقت على عرف فكان ايماده في هذا النوع باعتبار تعيين الوقت له لا غير قوله والنوع الثالث
 اى من انواع المقيد الوقت الوقت بوقت بشكل توسعه وتقييده وهو الحج فان في وقته اشكالان وهما اوجه بالنسبة الى سنة واحدة
 فان الحج عبادة يتبادر بباركان معلومة فلا يتفرق الاداء جميع الوقت فمن هذا الوجه يشبه وقت الصلوة ومن حيث انه لا يتصور في
 سنة واحدة الاحجية واحدة تشبه وقت الصوم والثاني هو المذكور في الكتاب بالنسبة الى سنين العرفان الحج فمن العود ووجه التبيين

وهي من سنة الأولى بتعيين على وجه الفضل عن الأداة وباعتبار الشرايح من سنين التي تامة في فضل الوقت عن الأداة وذلك محتمل في نفسه
 فكانا مشتبها كذا ذكره شمس الأئمة وكذا ذكره في الإسلام في شرح التقويم فقال وقت الحج وقت معين جعل ظر فالأداة حج ومنه شكاه
 انه إذا اخرج من هذا الوقت المعلوم له طرفا في هذه السنة وقع الشك والاشكال في أدائه فإنه ان عاشرا دى وان مات تحقق الوقت
 فسيبنا شكاه وكذا في التقويم أيضا وهو الصحيح ثم أبو يوسف رحمه الله اعتبر ما نبه التبيين وقال بتعيين الأشهر من العام الأول
 الأداة كآخر وقت الصلوة للصلوة حتى لو أخر منه يا ثم وعند محمد رحمه الله وجوبه بطريق التوسع حتى لا يتبين الشهر العام الأول للأداة
 ويؤخره التأخير إلى العام الثاني والثالث يشترط ان لا يفوت عن الشهر فان قيل لما ثبت ان وقت التبيين عند أبي يوسف رحمه الله
 لم يثبت مشكلا كوقت الصوم ولما ثبت انه متوسع عند محمد رحمه الله زال الاشكال عند كوقت الصلوة قلنا انما حكم أبو يوسف رحمه الله
 بالتعيين على سبيل الاحتياط حتى لا يردى إلى تفويت العبادة لاسيما حيث انه انقطع جهة التوسع بالكلية فإنه لو أدرك العام الثاني
 حازا أدوة فيه بالاتفاق ولو أدى فيه كان الأداة لا تقتضى بالاتفاق وانما قال محمد رحمه الله بالتوسع نظر إلى ظاهر الحال لانه لا يحتمل
 التبيين عند دليله لو مات قبل دراك الأشهر من العام الثاني كان شهر العام الأول متعينة للأداة عنده فيثبت ان الاشكال
 لم يزل باقيا لانه لم يزل قبل ذلك السنة الثانية يا ثم بالاتفاق أما عند أبي يوسف رحمه الله فظاهر وأما عند محمد رحمه الله
 فكان التأخير كان بشرط عدم الفوات وقد فوت فيا ثم استدلل محمد رحمه الله بان النبي عليه السلام حج سنة عشر من الهجرة وقد زلت
 فريضة سنة ست منها فكل ان التأخير جائز وبان الحج فرض للمسلمين في كل عام لا يردى في كل عام لانه وقت
 خاص في الأشهر فيكون وقته فواسن افراد اشهر الحج لا اشهر الحج من هذه العام بعينها وامن سنة تحفة الأديتوهم ادرك الوقت
 بعد ما وانما ثبت العجز عن الموت فحجنا أهمية طلبة لما كان ثابتا فظاهر فادوة إلى ان ينل من قبل وفيه شك فلم يثبت وإذا كان
 كذلك لا يتبين الاتيين فعلا الصوم القضا فانه موقت بالعموم وقت أدائه الشهر والى كما ان وقت الحج اشهر الحج ودون بانه
 السنة ومع هذا لا يتبين العبد فعلا فكذا هذا واضح أبو يوسف رحمه الله بان اشهر الحج من سنة الأولى في حق الخاطب
 اخر الوقت فيوم به عليه التأخير عما في اخر وقت الصلوة وذلك لان الوقت في سنة اشهر الحج من عمره لاسيما جميع الدهر والاشهر التي
 من عمره ما كان متصلا بعمره وهذه الاشهر متصلة بعمره فيقضيها والتي لم تجب بعد غير متصلة بعمره فلا تصير وقت حجة الباب لا اتصال و
 ذلك مشكوك والمافضل في الحال لا يت فلا يرفع بالشك وعلى اعتبار الاتصال للتيقن وقت حجة غير الوقت انما هو فيكون التأخير
 عنه تفويتا كتأخير الصلوة عن اخر وقتها فكذا كتعيين العام الأول للأداة وهو معنى قوله بتعيين عليه الأداة في اشهر الحج من العام
 الأول صياطا واحدا من العوات تحققة ان وقت الحج يفوت للحال بحجة يوم عرفة فلا يرجع عبادة الباب العيش إلى العام القابل
 وفيه شك لان العيش إلى سنة ليس بالحج من الموت فلا يثبت العموم بالشك ويرتفع حكم الفوات بخلاف الواجب المعلوم من الوقت حيث
 يجوز ما فيه لان الفوات فيه بالموت والعشرايت للحال والموت محتمل فلا يرتفع الثابت بالتحتمل فاما الثابت بهما فالفوات بمقتضى الوقت
 فلا يرتفع بالتحتمل وهو العيش إلى السنة القابلة وبذلك تأخير عموم القضا والنفاسة لان الموت في ليلة نادر فلا يردى تأخير
 النبي صلى الله عليه وسلم فقد كان يؤخر في وقتها لا يحرم وغيره على ان التأخير انما هو للموت وذلك بالشك في العيش وقدره فليس ذلك في حجة
 فإنه كان يؤخر في العيش إلى ان يبين اشهر الحج الذي هو احد كان الدين ويظهر الناس المناسك وطم يكن علم قبل عام الحج فلما ارتفع

الحج

الشك في صحة التسبب الوقت وصار كما دل وقت الصلوة وهذا الدليل لم يثبت في حق غيره كذا في الاسرار واعلم ان ما ذهب اليه
 محمد رحمه الله من القول بجواز التأخير بشرط سلامة العاقبة على ما ذكره في الكتاب وعامة الكتب بشكل لان العاقبة مستورة فلا يمكن
 بناء الامر عليها فانه اذا سالنا سائل وقال قد وجب عليّ ما اراد ان اؤخره الى السنة التي تاتي والعاقبة مستورة عن بل يحل لي
 التأخير من اجل العاقبة ام لا فان قلنا نعم فلم يأتكم بالموت الذي ليس اليه وان قلنا لا يحله فهو على خلاف مذهبه وان قلنا
 ان كان في علم الله تعالى انك تموت قبل دراك السنة الثانية لا يحل لك التأخير وان كان في علمك انك سيجي فلك التأخير فيقول
 وما يدريه ما ذاك في علم الله فافتواكم في حق الجاهل فلا بد من الاجماع بالتحليل والتحريم فيلزم منه القول بعدم الاثم والاعقاب
 كما هو مذهب الشافعي رحمه الله والاثم بنفس التأخير وان لم يستل كما هو مذهب ابى يوسف رحمه الله كذا ذكره بعض المحققين
 في اصول الفقه فثبت ان الصحيح من قول محمد رحمه الله ما ذكره الشيخ ابو الفضل الكرماني في اشارات الاسرار ان الحج يجب سوا
 يحل فيه التأخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا أخره لم يضره ثم ذكر في اخر كلام محمد رحمه الله ما اذا مات قبل ان يحج فان كان الموت
 فجأة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امادات لشبه ظنية بان لو أخره لم يضره لم يحل له التأخير ويعبى تنقيها عليه لقيام الدليل فان لم
 يدل على القلب واجب عند عدم الاول فقولنا قطعه ذلك في حق الماتم لا في حق غيره فثبت ان التأخير من العام الاول لا داء في الاثم
 او ظهر اثر الاختلاف المذكور في حق الاثم لا غير من لواتي بالحج في العام الثاني او الثالث كان اداء بالاتفاق لا قضاء لان
 تعيين اشهر الحج من العام الاول ثبت ضرورة التفرع عن الفوات وما دراك الاشهر من العام الثاني في وقع الامر
 من الفوات فسقط عام الاول وتعين الثاني للاداء وكذا الحكم في كل عام فلا يظهر اثر التين في حصر
 الحج قضاء بالفوات عنه وكذا لا يظهر في حق النقل حتى لو نوى حجة النقل من عليه حجة الاسلام وفتح عن النقل عن الفوات
 عندئذ لان هذا الوقت في نفسه قابل للنقل كما هو قابل للفرض ولهذا صح الاداء في النقل فيه بموجب حجة الاسلام بالاتفاق الا
 انما حكمنا بتعيينه للفرض في حق ضرورة التجوز عن الفوات فلا يظهر بهذا التعيين في حق المنع من صحة النقل كخروفت الصلوة
 لما تعين للفرض ظهر ذلك في حرمة التأخير لانه المنع من صحة صلوة اخرى وقال الشافعي رحمه الله ليفوتية النقل ويقع عن
 حجة الاسلام لان عمل المشاق وترك حجة الاسلام واختيار النقل عليه مع ان الثواب في اداء الفرض اكفر وان العقاب على تركه
 بعد التمكن من اداء مستحق عليه من السعة والسعة عندى مستحق السجدة في امر الدنيا صيانة لما له في امر الدين اولى ففعل نية النقل
 منه لغوا تحققتا لئلا يمتنع اصل نية الحج وبتبادله فرض الحج بالاجماع والى جواب ان الحج عبادة واجبا لا يتبادى الا من
 اختيار فلو حجب عن النقل وجب حجة واقعا عن الفرض مع ان نية النقل اعراض عن الفرض ما بلغ من ترك اصل النية لكان موقفا
 للفرض من غير اختيار فكان القول باطلا واعتبرت تأمير في الكشف قولك وجوزة عند الاطلاق الى اخره جواب عما يقال
 لما لم يظهر التعيين في حق النقل حتى يقع مشروعا كان مشروعا مستقدا وتبين ان يشترط التعيين في النية فلا يتاوى الواجب
 بطلان النية كالصلوة في اخر الوقت لان التاوى بطلان النية من مشروعات تتحد المشروعة في الوقت ولم يوجد فقال في كونه
 جواز الحج الاسلام عند اطلاق النية بدلالة تعيين من المودى لان التعيين ساقط لان الظاهر من حال المسلم الذي وجب عليه
 حجة الاسلام انه لا يمكن له المشاق الكثيرة ولا يكلف له النقل لقضاء الفرض تعيينا بدلالة الحال فاستغنى عن التعيين مرسيا وانظر

مطلق النية اليه فاذا سمي شيئا اخر صريحا انصرف به اليه في الحال لان له لالة لا تقاوم الصريح كقصد البلدة تعيين في عقود المعاوضة
بدلالة الحال وهي تيسير الامانة وتبطل عند التصريح بذكر نقد بلده اخر بخلاف يوم الشهر فانه تعيين لا من اجله بل من اجله لا يوجب النية
فصل في حكم الواجب بالامر وهو ان الواجب بالامر ان داو وقضاو الاداء ينقسم الى داو محض الاموال الذي له شبه القضاو وقضاو
منه ينقسم الى كمال والى قاصر والقضاو ايضا ينقسم الى القضاو المحض والى القضاو الذي له شبه الاداء والاول ينقسم الى القضاو
بمثل معقول والى قضاو بمثل غير معقول والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكمال كقضاو الفاتية بجاعة والى لقاصر كقضاو سبائك
فصار الى الاقسام سبعة ثم جميع هذه الاقسام لو جردت في حقوق الله تعالى وتوجد في حقوق العباد فكانت الاقسام اربعة عشر
بهذا الاعتبار والى لكل اشارة في الكتاب على ما تنزهه وقوله اداء وهو تسليم عين الواجب بسببه الى مستحقه للسببية وهي يتلوه
بالواجب والى يتلوه بالتسليم والغرض في سببه للواجب وفي مستحقه للواجب اى التسليم اى الاداء تسليم نفس الواجب الثابت في
الذمة بالسبب الواجب كذا وقت الصلوة والشهر للصوم ونحوها الى من يستحق ذلك الواجب او الى من يستحق التسليم اليه وهذا
التعريف يشتمل تسليم الموقوت منه وفيه كماله في العدم وتسليم غير الموقوت كالزكاة وصدقة الفطر ولا يقال كيف يمكن تسليم
عين الواجب وهو كلف في الذمة لا يقبل التعريف من العبد لانا نقول لما شغل الشرع الذمة بالواجب ثم امر بتفريقها اخذها
به في الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه لانه لا يتصور تسليمه الا بهذا الطريق وقيل ان قوله بسببه الى مستحقه بيان لما يحصل به
تسليم عين الواجب لا تمام التعريف لان التسليم لو لم يكن بسببه لم يكن تسليم عين الواجب بل يكون تسليم واجب اخر لان الواجب
يختلف باختلاف الاسباب كذا لو لم يكن المسلم اليه مستحقا لما سلم اليه لا يكون تسليم الواجب وقوله وقضاو وهو اسقاط الواجب بشر
من عنده هو حقه الباء يتلوه بالاسقاط اى للقضاو اسقاط ما وجب في الذمة بسببه بمثل من عنده اى تسليم مثل الواجب
من غير المكلف هو حقه اى ذلك المثل من المكلف واخرى من عنده من مثل صرف العصر الى الظهر او ظهر اليوم الى ظهر الغد
فان ذلك لا يكون قضاو واذا كانت المائنة ثابتة بين الفاتية وبين ما يصفه اليه لان ذلك ليس من عنده بل هو حق الغير
ولهذا كذا يقول وهو حقه لان المائنة ان تترجم اسقاطا اليه من صرف وراهم الوديعة اليه يكون قضاو حقه لانه اسقاط بمثل
من عنده فدفعه بقوله هو حقه اى المراد بقوله من عنده ان يكون ذلك حقه لا مجرد الحفزة بهذا حقيقة كل واحد منهما في اصطلاح
الشرع ويدل ما ذكرنا قوله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها فانها تنزل في تسليم مقتاح الكعبة حين اخذها النبي
عليه السلام من عثمان بن ابي طلحة وسلم الى ابي العباس خي الله النجدة فلما نزل روجه الى عثمان فركنا ان الاداء تسليم عين الواجب
وقوله عليه السلام ما ادر كنتم فعلوا فاقضوا وقوله عليه السلام لا تخشوا ربي على املاككم ولما كان على ابيك دين فقضيه لكان يقبل منك
اى يرضى بفعلك انه مستلم في تسليم المثل بعد فوات الاصل فاما الاستعمال للقضاو في موضع الاداء مثل قوله تعالى فاذا قضيتهم فاسكروا
او قيم وقوله عز وجل فاذا قضيتهم الصلوة اى اديت برئيل ان يحتمه لا تقضه واستعمال الاداء في موضع القضاو كما يقال ادي
فلان ذمته اى قضاؤه لان اداء حقيقة الدين مستند بل له يكون تقضه باثباتها لابلها على ما عرف وكما يقال فوسيت ان اودي
طهر الاسر اى قضى لان اداء طهر الاسر بعد مغنيه محال فمن باب الجواز فان في القضاو معنى التسليم وفي الاداء معنى الاسقاط فيجوز
استعمال احدى العبارتين في الاخرى اليه اشير في التوقيف قوله واختلف المصنف اى مشايخنا رحمه الله والاصح ان لا يضاف في

ان القضاو

ان القضاء واجب بنفسه قصد به ايجاب القضاء واما بالسبب الذي يوجب الاداء وهو الامر فان وجوب الاداء ايضا ان
الى الامر لا الى السبب فلا يثبت بالسبب لا بالنسبة اليه وان ثبتت اجمعت السبب كما اجمعت الشيخ فقلت يجب القضاء بما اوجب الامر
سواء كان الموجب نصا او غيره وقيل معنى قوله بنفسه قصد به اجمعت السبب لا بالاداء عرف بالنسبة له سبب له ويدل على صحة الوجه الاول
ما ذكره في الميزان ان مشايخنا اختلفوا في الامر الموقت اذا خرج الوقت قبل تحصيل الفعل متى وجب القضاء انه يجب بالامر السابق او
بامر مبتدأ قال بعضهم يجب بالامر السابق وقال بعضهم يجب بالامر المبتدأ به هكذا ذكره في غايته فسخ اصول الفقه والحاصل ان وجوب
القضاء لا يتوقف على امر جديد وانما يجب بالامر الاول عند التماسه الامام ابى زيد وشمس الائمة وقرئ السلام المصنف في العلم بهما
والية ذهب بعض اصحاب الشافعية والحنابلة وعامة اصحاب الحديث وعند العراقيين من اصحابنا وصدر الاسلام ابى الليث صاحب
الميزان لا يجب بالامر الاول بل امر اخر اذ ليس له من وجوبه علة اجماعنا لثبوت وجوب القضاء وعامة المعتزلة والحنابلة في
القضاء مثل معقول فاما القضاء بمثل غير معقول فلا يمكن ايجابه بالمتن خبره بالاتفاق اجماع من قال بانه يجب بالامر المبتدأ به بان
الواجب بالامر الاداء العبادية ولا دخل للمزاي في امرتها وانما يعرف بالنفس فاذا كان الامر مقيد بوقت كان كون المأمور به عبادة
مقتدرا به ايضا ضرورة توقفه على الامر اذ العبادية معتبرة بانها فعل يأتي به المراد على وجه التعظيم لله تعالى بامره واذا كان كذلك
لا يكون الفعل في وقت عبادة بهذا الامر لعدم وجوبه تحت الامر من قال بغيره افضل كذا يوم الجمعة لا يتناول هذا الامر ما عدا يوم الجمعة
بحكم الصيغة كما لو كان مقيدا بالمكان بان قيل ضرب من كان في الدار لا يتناول من لم يكن فيها واذا لم يتناول له الامر كان الفعل
بعد الوقت وقبله سواء فيحتاج الى امر اخر ضرورة ولا يثبت ان يكون الفعل مصلوفا في وقت ونحوه ولهذا كانت الصلوة مخصوصة بوقت
والصوم كذلك ولا يقال نحن لا ندينه انه يتناول من حيث الصيغة لانه لو كان كذلك لما سمي قضاء ولكننا نقول المأمور به لما فات
يضمن بالمثل من غير توقف على امر اخر كما في حقوق العباد ولانا نقول من شرط ايجابه القضاء المماثلة ولا دخل للمزاي في مقاييس
العبادات وهياتها فلا يمكن اثبات المماثلة فيها بالراي وكيف يمكن ذلك والاداء يشتمل على الفعل واحراز فضيلة الوقت وهكذا
لم يجز قبل الوقت وقد فانت فضيلة الوقت ولما لم يجز قبل الوقت فضيلة بحيث لا يمكن تداركه قال عليه السلام من فات صوم
يوم من رمضان لم يقضه شيئا من الدهر فكيف يكون الفعل بعد الوقت مثل الفعل في الوقت ولما لم يمكن ايجابه بالامر الاول
توقف على دليل اخر ضرورة واجت من قال بانه يجب بالامر الاول لقياس وهو ان اشجع ورد وجوب القضاء في الصوم والصلوة
قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اى فافطر عليه عدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام
عن صلوة او تسبها غلبها اذ ذكرها فان ذلك وقتها وما ورد فيه معقول المعنى فوجب الحاح في المندوص به وبما ان الاداء
قد صار مستحقا عليه بالاحراز في الوقت ومعلوم بالاستقراء في قواعد الشرع ان المستحق لا يسقط عن المستحق عليه الا بالاداء او بالاستقاط او بالعجز
ولم يوجد لكل شئ كما كان قبله اما عدم وجود الاداء فظاهر وكذا عدم الاستقاط لانه لم يوجد صريحا ببقين ولا دلالة لانه لم يوجد
الاخر في الوقت هو بنفسه لا يصح سقطا لان ترك الاستئصال يقرر خروج الوقت وذلك لا يجوز ان يكون مستقطا بل هو غير مستقط
من العدة وانما يصح الخروج مستقطا باعتبار العجز ولم يوجد العجز الا في حق ادراك الفضيلة لبقاء القدرة على فعل العبادات
لوجوده مقيمة وحكما فيبطل السقوط لغير العجز فيبطل عنه استمرارك شرف الوقت الى الاثم ان فعل التقويت والى عدم التماس

ان كمال العمل لا يتوقف على اتمام العبادات التي هو المقصود منها عليه بقدرته عليه فيطالب بالخرج من هذه لفرض المثل اليك كما في
 حقوق العباد فان قيل لا نسلم ان القدرة على اتمام الواجب يفتي بعد فوات الوقت لان الامر مقيد بالوقت بحيث لو قدم الاداء
 عليه لا يصح فيكون الواجب فعلا موصوفا بصفة ومن وجب عليه فعل موصوف بصفة لا يبقى بدون تلك الصفة كالواجب بالقدرة
 البسيطة لا يبقى بعد فوات تلك القدرة لغوات وصفه وهو البسيطة قلنا هذا اذا كان الوصف مقصودا ونحن نعلم ان نفس الوقت منها
 ليس المقصود لان معنى العبادات في كون الفعل عملا مختلفا هو النفس في كونه تعظيما للتعالي وفتنا عليه وهذا لا يختلف باختلاف
 الماديات كما يختلف باختلاف الاماكن فكان هذا من اركان تصديق درهما من اركان اليقين فشلت يد اليقين بحيث ان يتصور
 باليسري لان لفرض يحصل فكذا ههنا واما عدم صحة الاداء قبل الوقت فليس لكونه مقصودا بل لكونه سببا للوجوب بالاداء قبل
 لا يجوز ولما كان الوقت تبعا غير مقصود لم يجز ان يسقط بسقوطه ما هو المقصود والكلام هو اصل العبادات من تلك شيئا وعجز عن تسليم
 المثل صورة بسقوط عنه ذلك العجز ولا يسقط بسقوطه ما هو المقصود وهو المثل معنى فيجب عليه القيمة كذا ههنا ولما ثبت ان النص هو قول
 المعنى فعدى الحكم وهو وجوب القضاء به الى الفروع وهي الواجبات بالنذر بالوقت من الصلوة والصيام والاعتكاف وغيره وما ذكرنا
 خرج الجواب من قولهم ان مثل العبادات لا يصير عبادات الا بالنص لانه سئلنا ذلك فيمكن الكلام في ان الفصل الذي شرع عبادات في غير
 هذا الوقت مما للعبد يلحقه اقامته في حاله الفعل الواجب في الوقت عند فواته فنقول بانه يجب ان اشترع قداقاسه في الصوم والصلوة
 بحيث لا يعقل فيقاس عليها غيرها ولا يقال لما وجب القضاء في الصوم والصلوة بالنص في لولاه لما عرف وجوب القضاء في الصوم
 كيفه يستقيم قوله كالم القضاء يجب بالامر الذي يوجب الاداء لانا نقول قد عرفنا بالنص الموجب للقضاء ان الواجب لم يكن ينقطع بخروج
 الوقت وان هذا النص طلب لتفريق الذمة عن ذلك الواجب بالمثل ولما سمع قضاء ولو وجب به ابتداء لما صح تسميته قضاء
 حقيقة وهذا من غصب شيئا ولكل عهده يجب الضمان لورود النصوص الموجبة ولكنه يضاف الى ان النص الموجب للاداء وهو ركن
 والنصوص لتفريق الذمة عن ذلك الواجب فكذا ههنا ونعم السقوط منتهى الانتهاء في قوله وسقوط فضل الوقت فوصل لكلمة الى لا المثل
 حيث لا يجب من جنس ضمان حيث لم يجب من خلافه ايضا فيتعدي اى الحكم وهو وجوب القضاء او بقاء الواجب للقدرة
 على المثل الى المندوبات المتعينة وهذا الكلام يشير الى ان ثمة الاختلافات تطرأ فيها ذكر من المندوبات المتعينة فعند العامة يجب
 قضاءها بالقياس وعند الفروع الادل لا يجب لعدم ورود نص مقصود فيه ولكن ذكر ابو اليسر في اصوله انه اذا نذر صوم هذا الشهر او
 نذر ان يصلي في هذا اليوم اربع ركعات فمقتضى اليوم والشهر لم يفت فالقضاء واجب لاجتماع بين الفريقين ولكن على قول الفروع الاول
 بسبب ان المقصود غير النذر وهو التقويت وعلى القول الاخر بالنذر واعلم ان التقويت انما يوجب القضاء عندهم لانه بمنزلة
 نص مقصود فكانه اذا فوته التزم المندوب ثانيا او التزم قضاء المندوب وقدر فعله هذا اذا فاته التقويت بان مرض او حرج
 في شهر المندوب وهو صوم او غنى عليه في اليوم المندوب فيه الصلوة يجب ان لا يقيني عندهم لعدم النص المقصود مسجدا او دلا
 فيظهر ثمة الاختلاف وما ذكره شمس الائمة مما لا يخفى وجوب القضاء عندهم بدليل اخر وهو تقويت الواجب عن الوقت على وجه
 هو معتد به فيه اذ غير معتد به في غير وقت التوقيت عندهم فيجب القضاء فحينئذ لا يظهر فائدة الاختلاف في الكلام
 عند الجمع بناء على ما يظهر في التوضيح قوله وفيما اذا نذر الى اخره جواب عما يقال لو كان القضاء واجبا بالسبب الاول كان ينبغي

ان لا يجب القضاء فيما اذا نذر ان يتكف شهر رمضان فصامه ولم يتكف لانه لا اثر للسبب الموجب للاعتكاف وهو النذر
 في ايجاب الصوم لكونه مضافا الى وقت لا اثر للنذر في ايجاب صومه بوجه فلا يكون ايجاب القضاء بلا صوم لانه لا اعتكاف
 الا بالصوم ولا ايجاب بالصوم لانه يزيد على التمسك به فوجب ان يطل كما ذهب اليه الحسن بن زياد والبولي سفيان بن عيينه
 وحيث لم يطل وجوب القضاء مقصودا باتفاق بين اصحابنا في ظاهر الرواية دل بانه وجب بسبب اخر غير السبب الاول فقال
 انما وجب القضاء بصوم مقصودا لان السبب الاول موجب في نفسه للصوم لانه شرط صحة الاعتكاف وشرط الشيء تابع له كقوله
 الموجب للاعتكاف يكون موثرا في ايجابه لان ما لا يتوصل الى الجواب الا بسبب كوجهه تعالى لانه امتنع ايجاب الصوم به هنا
 لعارض شرف الوقت وحصول المقصود بصوم الشهر اذا شرط بغيره مطلقا وجوده لا وجوده قصدا كالطهارة ولهذا صح نزول
 بهذا الاعتكاف فكان هذا كمن نذر ان يصلي ركعتين وهو مطهر يجوز ان يصلي المنذور بتلك الطهارة فلا انفصل الا بغيره
 عن صوم الوقت بان صام ولم يتكف بغيره مطلقا وجوده لا وجوده قصدا كالطهارة ولهذا صح نزول
 عن الوقت فيلزم اثره في ايجاب الصوم لنزول العارض فكان الصوم المقصود واجبا بذلك سبب السبب اخر كمن نذر ان
 يصلي ركعتين وهو مطهر لا يجب عليه التوضؤ لاداء المنذور فاذا اتفق وضوءه ونزله التوضؤ في المنذور لا لاداء المنذور بل
 السبب الاخر هو معنى قوله فاعترضه اي شرط الاعتكاف وهو الصوم الى الكمال الاصل وهو ان يجب مقصودا
 الموجب للاعتكاف وفي قوله لما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت اشارة الى انه لو لم ينفصل بان فاته الصوم والاعتكاف
 جميعا يفرج عن العدة بالاعتكاف في قضاء الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر حكما نفس عليه في السجدة واحول لفقه
 الائمة ولا يقال لما صار النذر السابق كالنذر المطلق بزوال العارض وهو شرف الوقت فينبغي ان لا يتبادر الى الوجدان
 بصوم القضاء بل يجب له صوم مقصودا لو كان النذر مطلقا ابتداء لانا فنقول مقترن وجوب الصوم في هذا الاعتكاف فيجوز
 ان يكون لشرف الوقت ويجوز ان يكون لاتصاله بصوم اشرف فان زال شرف الوقت لم يزل الاتصال
 لبقاء الخلف فيجوز لبقاء احدى العليتين ثم انه لما وجب بصوم مقصود لا يتبادر الى الوجدان في هذا الاعتكاف في
 رمضان القابل للوجوب من العدة عندنا خلافا لغيره من النذر لان الصوم وان كان مشطرا لكنه مما يلزم بالنذر كونه عبادة مقصودا
 في نفسه فاذا ظهر اثر النذر في ايجاب لا يتبادر الى الوجدان في هذا الاعتكاف مطلقا او مضافا الى شرف رمضان
 لا يتبادر الى الوجدان لما قلنا بجواز ما اذا نذر المتطهر بالصلوة فانفق وضوءه ثم توضأ بالصلاة اخرى حيث يجوز لاداء
 المنذور بذلك الوضوء لان الوضوء مما لا يلزم بالنذر اصلا بل هو شرط محض فكان التوضؤ للنذر ولو اوجب اخر سوا في
 حصول المقصود وهو صحة اداء المنذور فيتبادر الى الوجدان في هذا الاعتكاف مطلقا او مضافا الى شرف رمضان
 بوصفه اي مع وصفه او طلبا بوصفه على الوجه الذي شرع مثل اداء الصلوة سجدة يعني من او ثلثا الى اخرها لان هذه صلوة
 تقرر عليها مقتضى الواجبات والسنن فيكون الاداء كاملا اذا ادعى عن الاستقصاء وشدة العناية فيها ذلك وهذا
 في الصلوة التي سنت الجماعة فيها مثل المكتوبات والوتر في رمضان واخر اوجه ما فيها لا تسحب الجملة فيه مثل الوضوء غير
 رمضان والنوافل المطلقة على قول من جعل النفل داخل في قيم الاداء فالجماعة فيه صفة مقصودا لا مع الزائدة قوله فلما فعل

المتمم دأى اداء المنفرد في الوقت فاداء في وقت بعدد وصفه المذهب فيه شرعا وهو الجماعة لان صلوة الجماعة تفضل على صلوة
المنفرد وسبع وعشرين درجة كما نطق به الحديث الا يرى ان المهرامى وجوبه دون شريته ساقط عن المنفرد والمهر صفة مكر
في الصلوة التي يجهر بالقراءة فيها بدليل وجوب سجدة السهو تركه فكان سقوط وجوبه بدليل لقصوره فان قيل ينبغي ان يكون اداء
المنفرد كاملا كما انما تنفصا لانه هو الواجب بالام والجماعة لم يجب بالامر بل هي سنة فيكون الاداء بالجماعة اكمل منه لان تركه يوجب
النقصان كمن امر باءادهم فيضه اذا اداه يكون اداءه كاملا لانه هو الواجب بالامر ولو ادعى وجها جديا لكون اكله مثلا ان يكون
الاداء الاول ناقصا فكذا هنا قلنا الجماعة سنة مؤكدة وهي في حكم الواجب فكانت داخلية في الامر الذي ثبتت بمشابهة الواجبات
فكان تركها موجبا للنقصان كترك الفاتحة وترك قسم السورة اليها قوله وقيل للاحق بعد فراغ الامام وهو الذي ادرك اول
الصلوة مع الامام ثم قاته الباقي بان نام خلف الامام ثم ابته بعد فراغه او احدث خلفه فالعزب للوضوء فحالة العبات اداء
باعتبار بقا الوقت يشبه القضاء باعتبار فوات التزمه من الاداء مع الامام بفراغه وقسم اجتماعهما في فعل واحد متناهما
لاختلاف الجهة وانما حصل مثله اداء شبه القضاء ولم يكمل الشك باعتبار اصل فعل مودى وباعتبار الوصف فاشبه الوصف تبع فلا اعتبار
بمنه الاداء قلنا اذا حدث الرجل امره خلف الامام فتوضا وقدر فرغ الامام فاذنه في حال ادائها فاحتمل فسدت صلوة الرجل
لان الامم في حكم غلته بالامام حتى لا يلزمه القراءة وسجدة السهو فيتحقق الشك بينهما تحريمية واداء فكانت مما ذلتها اياه في هذه الحالة
كما ذلتها في حال الاداء قبل الحدث بكمالات ما اذا سبق بعض الصلوة فحاذته قضاء ما سبقا به حيث لا تعد صلوة لان المسبق
في حكم المنفرد حتى لو سجد سجدة السهو والقراءة فلا يمتنع الشك التي هي شرط المداواة بينهما في الاداء فلا يفسد ولا اعتبار شبه القضاء
قلنا لا يتغير في حال الامم بعد فراغ الامام بالمغير مع بقاء الوقت حتى لو اقتضى مسافرا في وقت فسقة الحدث اذ انما حتى
فرغ الامام ثم نوى الاقامة في موضع الاقامة او دخل مصره للوضوء الوقت باقى لا يتغير فرضه الى الاربع عندنا خلا فالزفر في وقت
لان الامم من حيث كونه مقدمة يا فاضل شيئا فانه مع الامام لان اشرع جود اداؤه بعد فراغ الامام واذا فاته الاداء
بعد وجعل اداؤه في هذه الحالة كالاداء مع الامام هذا هو تفسير القضاء فان معناه ان يودى شيئا بمثل ما وجب
عليه قبل ذلك فقصه الاحق بمنزلة القاضى الحقيقي بعد الوقت فلا يؤثر في فعله نية الاقامة بخلاف ما اذا وجد المنفرد
منه قبل فراغ الامام حيث يصير فرضه اربعا لان شبه القضاء في فعله انما ثبت باعتبار فراغ الامام ولم يوجب له لان الامام اذا
فرغ صارت صلوة بحيث لا يؤثر فيها المنفرد بوجه فكذا ما جنى عليها وهو اداء الاحق لان التبع لا يفارق الاصل في الحكم فاما اذا لم يفرغ
فصلوة قابلة للتغير بالمغير لبقاء الوقت فكذا صلوة التبع فاذا دعي في هذه الحالة يوشك لامحالة وبخلاف اسبق كسبت يتغير فرضه
بالمغير في قضاء ما سبق به وان فرغ الامام عن صلوة لانه منفرد ومودى شيئا عليه في الحال وليس في فعله شبه القضاء حيث لم يفرغ
الاداء مع الامام فيما سبق به فيؤثر المغير في فعله كما لو كان منفردا وتحريمية واداء وتسمية الشرع فعلة قضاء لقوله عليه السلام فاعلموا
فما قضوا ليس على سبيل الحقيقة بل بطريق المجاز ما فيه من اسقاط الواجب وباعتبار حال الامام واليه يشير في قوله وما فاعلم فاقضوا
انما يجمل مودى باعتبار حال نفسه ويؤيد ما ذكره في صحيح البخارى وما فاعلم فاقضوا قوله والقضاء نوعان اى القضاء الحالى لم يفرغ
فاما القضاء الذي خالطه من الاداء فقسما اخر القضاء بالنظر الى كون الشك معقولا او غير معقول نوعان فيه غل فيه جميع قسامه

الصلوة

[illegible]

المعنى و علم ان المتأخرين من اصحابنا اختلفوا في هذه المسئلة فقال عاشرهم للمأثر ثواب النفقة وليقتلوا واجب عن الامر فاما الحج فيقع عن الامر
ولو روي عن محمد رحمه الله ان الحج عبارة بدنية ولا تجزى النيابة في البدنيات ولكن له ثواب الاتفاق لان نفقة في ثبات عليه وانما يقتل
الحج عن الامر باقائه الاتفاق الذي هو سبب الحج مقام السبب و لو حج او باقائه الاتفاق الحج ومقام الاتفاق الحج عند العجز عن ادائه و لو قيل
عليه انه يشترط اليه ان يحب الصلة لا فعل حتى لو امر دينيا لا يجوز لو كان الفعل ينتقل الى الامر لشرط اليه كما لا يقتضيه السبب لفتحة الامر
كما في الزكوة وانما لا يشترط الفرض عن المأمور بهذه الافعال لان الفرض لا يتبادر الى النيابة الفرض او بطلان النيابة ولم يوجب
وانما وجد النيابة عن الامر قال بعضهم الحج واقع عن الامر وهو اختيار شمس الامنة في المبسوط وهو ظاهر المذهب له ان تلوا امر الاختيار
في هذا الباب تدل عليه فانه عليه السلام قال لاسنا المنة حتى عن ايكم وانتم في رجل يارسول الله صلى الله عليه وسلم الى النبي صلى الله عليه وسلم
بان الحج عنه فقال نعم وحديثه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الحج يقع عن عجز وجب له هذا الحديث في الحج عنه ولو نوى الحج في نفسه
ليصير ضابطا في ان الواجب عليه الفعل لا اتفاق بدليل انه لو حج من غير ان ينفق عن ماله ينفق عنه الفرض لو انفق في طريق
و لم يجز لا ينفق فثبت ان النيابة في الفعل فثبت بهذا ان قوله ولا مماثلة بين الحج والنفقة انما يصح على المذهب الاول دون الثاني
لان الفعل في نفسه اقيم مقام الفعل لا النفقة ثم على هذا المذهب بيان المماثلة بين العقد والفعل غير معقول في حق لو هنا معقول في حق
ان يقال انما جعل فعل نفسه مثله لفعله في فضاء الصلوة والصوم كحصول المنة والاعقاب لنفس في الفعل الثاني كحصولها في الفعل
الاول فاما مثل الغير فلا يحصل به المماثلة فكيف يكون مثله لفعله الا يرد على انه لا دخل للقياس فيه حتى لم يجز ان يقتضي الابتن صاوة
ايه ولا قياسه بامر و بغير امره ولو كانت المماثلة معقولة بينهما لكانت ثابتة بالقياس كما في المنذورات قوله لكنه يتحمل الى
اخره جواب عما يقال لما كان وجوب الفدية في الصوم عند اليأس غير معقول المعنى فكيف اوجبت الفدية في الصلوة بلا نفس لوجوبها قياسا على الصوم
من غير معنى يتحمل فاشتهر الجواب بقوله لو كان اى لا تشغل المماثلة بين الصوم والفدية فلا يمكن اى في غير الصوم به في هذا الحكم ولكنه
اى لكن الفدية على تناويل الفداء وان ايجاب الفدية ولكن انفس موجب للفدية يتحمل ان يكون معلوم بمعنى معقول في نفس الامر وان كنا
لا نثق عليه لقصور عقولنا عن ركعة الصلوة في غير الصوم من حيث ان كل واحد منهما عبادة بدنية مخصصة للاتفاق لوجوبها ولا لادائها بالمال بل
منه اى من الصوم لانها عبادة لذاتها كغيرها فكيف تقبلها في الصوم عبادة لادائها كغيرها فبما يعرف بعد فاذ وجب تدارك
الصوم بالفدية عند العجز فالصلوة بهذا التدارك اولى قال الشيخ فخر الاسلام في شرح التلويح واذا اقامت الفدية في الصوم لوجوب ثبوتها
شراعا من الفدية والصوم والمماثلة بين الصوم والصلوة ثابتة فيكون الصوم والفدية مثالا للصلوة لان مثل الشيء مثل الشيء كما هو مشهور يتحمل
ان لا يكون مما لا يل يكون امره تعديا محضيا فلا يجب العمل بذلك الاحتمال لمعارضة الاحتمال الثاني في اياه لكن امرنا بالفدية بناء على الوجوه
الاول على سبيل الاحتياط لا بطريق التمسك فليكن كانه الحكم في الصلوة مشروعا ففقد صار سودى والا فليس بواجب لانه حينئذ يكون براء
بما يصح ايجابا لبيانات ورجونا لقبول من الشراى الجواز في الصلوة من الله تعالى فضلا فان قبول في جميع الصوم من غير قطع به
وقد اريد من قبول الجواز في قوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يرضى بالظهور مباحثه اى لا يجوز مملونه وقال محمد رحمه الله
في الزيادات في هذا الحكم بجزئية الشراى لله تعالى كما قال كذا في قد اراد الصوم فيما اذا تلويع به الوارث بان ما في الصوم من غير
قضاء ولا ايجابا لثبوتية فثبت ان ايجاب الفدية في الصلوة بهذا الطريق لا بالقياس اذ لو كان ثابتا بالقياس لما احتاج الى احوال المماثلة

كما في سائر الاحكام الثابتة بقياس ولا يقال لما كان الصلوة مثل الصوم او اهم منه فيم ان ثبت الحكم فيه بالادلة وان كان غير معقول
كما ثبت الحكم في الاكل والشرب بدلائل النص والامور في الجملة وان كان غير معقول انتهى حتى لم يكن بقياس فيه مدخل لانا نقول لا بد في
الادلة من كون المعنى الموثق في الحكم معلوما سواء كان متاثيرا في الحكم معقولا كما لا يذوق في ان يثبت او غير معقول كما اجنبية على الصوم في وجوب
الكفارة المكية المقدرة فهنا المعنى الذي هو الموثق في ايجاب الفدية غير معلوم فلا يمكن اثباته بالادلة كما لا يمكن بالقياس ثم اذا مات
وعليه صلوات بطهر عنه لكل صلوة نصف صاع من حنطة او صاع من غير ما كان محمد بن سنان رحمه الله يقول او لا يعلم عنه اكل يوم نصف
صاع على قياس الصوم فلم يخرج فقال كل صلوة فرض صلوة بمنزلة صوم يوم وهو صحيح كذا في البصيرة وغيره وهذا اذا اوجى بالفدية عن الصلوات فان
لم يوص بها وتبرع بالمال لا يثبت في الاصل من الميت لان الاختيار بالمسكود وصلاته ولانه اذ في رتبة من الايصار فيحكم فيه بعدم
ايجاز اظهار الاسخا بربطته كما حاط بدرجة التبرع عن الايصار في الصوم وقيل تقتطع ان شار الله تعالى كما في الايصار لان دليل اوجاز
ههنا الرجاء الى رتبة الله وحال كرهه فخله وذلك بشئ الايصار والتبرع جميعا يوصيه فاذا ذكر في النوارى سئل ابو القاسم عن امرأة ماتت
وقد فاتتها صلوات عشرة اشهر ثم تشرك بالاقبال واستقرض ورثتها فقيرة منقطة ودفعوا ما سبكتها ثم يبيعونها المسكين بعض ورثتها ثم تصدق بها
على المسكين فلم يزل يقول كذا حتى تيم بكل صلوة نصف صاع اجتهدى ذلك عنهما فتبين بهذا ان التبرع في هذا كما لا ايصار الى قوله ولا تجوز
التصدق جواب من سवाल اخبر به عليه وان القضية عرفت فربطه بالنص ولا يشل بها عقلا ولا ضمنا بعد فواتها عن وقتها فكان ينبغي ان
ليقتطع بالموت كصلوة الجهر ورحى الجار وقد اتهم المتصدق بالعين فيما اذا كانت الشاة التي عينت للتضيعة بالنذر او بالشر او الصادر
عن الفقيرة لا ضيعة باقية بعد ايام النحر او بالقيمة فيما اذا استهلك الشاة المعينة للتضيعة بالنذر او غيره او كان من وجبت عليه عينا ولم يرض
حتى سقطت ايام النحر فانه يلزمه التصديق بالقيمة كذا في الايصار والبصيرة مقام القضية وذلك كما عرفت جازمه بدون النص فقال نحن لا تجب تصديق
بالشاة او بالقيمة باعتبار قيام التصديق مقام القضية بل الاحتمال كون التصديق أصلا في القضية لانه هو المشروع في باب المال كما في سائر العبادات
الماضية وهذا شرط وجوبها الفنا كما في الزكوة وصدة الفطر وذلك لان معنى العادة وهو في لغة العرب هو ما يكرر من المجرى به يحصل به الا ان التبرع
فصل القرية من تبريك العين او بقية الى الراحة في ايام النحر تليق بالطعام فان الناس اضياف الله تعالى يوم العيد ولهذا كره الاكل قبل ايام
ليكون اول تناول من طعام الغنيمة ومن عادة الكريم ان يعين باطبيب اعنقه وما لصدقة يصير من الاوساخ لازالة الاتام بمنزلة
الماء المستعمل واليه اشار الله تعالى في قوله خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وليخرجهم عن ابني عليه اسلام وعلى من اتحق به نسب الكفر منهم وعلى من
عدم حاجته فلا يلق بالكريم لطلبه اننى على حقيقة ان يصفه عبادة بالطعام بحيث يقتل التربة من عين الشاة الى الراحة ليدخل البحث الى الداء
فيبقى اللوم طيبة فيتحقق معنى الضيعة في هذه الايام باستمرار النبي والفقير فيه الا ان ما ذكرنا محتمل ثابت بالراسى ويقتل ان يكون في
القضية اصلا دون التصديق فلم يثبت في الموهوم وهو تصديق في معارضة الموهوم من المتيقن به وهو القضية فاذا قامت الشيقن به لغوات وقته
وجب العمل بالموهوم وهو تصديق احتياط لا قتالي اصالة مع قيام احتمال ان لا يكون مستحب الا باعتبار خلافه كما قلنا يوجب القضية
في الصلوة احتياط لا هذا اى ولان ايجاب تصديق لاحتمال الصلوة لا بطريق المسئلة لم يعب الحكم به هو الوجوب من التصديق اسل
الثلث بعد الوقت حتى اذا جاء ايام النحر من العام القائل قبل ان يتصدق بشئ لم يجز له قضاء ما فاتته من الضيعة في العام الماضي مع قدرته
على الشئ الكامل من عدة قربة لشريفة بطريق النقل في هذه الايام ولو كان وجوبه بطريق اختلافه عن القضية لا يقتل الحكم

الى الاراقة التي هي مثل الاراقة الفانية من كل وجه عند حصول القدرة عليها من وجوب عليه القدرة اذا قدر على حصوله لتسقط عنه القدرة
وينقل الحكم الى حصول الذي هو مثل الفاني من كل وجه وكمن وجب عليه قيمة المصوب المشي بالقطع المشي عن الاسواق ثم قدر
المثل قبل حكم القاضي بالقيمة ينتقل الحكم عن القيمة الى المثل ولما لم ينتقل عرفنا ان القيمة فيه لا صالحة دون خلافة قوله ولما قال ابو يوسف
رحمه الله الى اخره اذا درك الامام في الركوع من صلوة العيد في تكبيرات العيد قلنا ان كان يعلم انه يدرك الامام في الركوع فيكون
التكبيرات في القيام من كل وجه وان كان هذا اشتغالا بقضاء ما سبق قبل فراغ الامام كيلا يفوت الصلاة فان خاف ان يرفع الامام را
بواشغل بالتكبير فانه يكبر للمقتضات وهو من ثم يكبر الركوع وهو واجب ثم يكبر الركوع تكبيرات العيد من غير ان يرفع يديه لان الرفع
ووضع الكف على الركبة شتان فلا يجوز الاشتغال بسنة فيها ترك سنة عن ابى يوسف رحمه الله انه لا ياتي بهما في الركوع لانهما فائت
عن موضعها وهو القيام وهو قاصر على مثل من عنده قرينة في الركوع فلا يصح ادواؤه فيه كالقراءة والقنوت وتكبير الافتتاح فانه اذا نسي الفاتحة
او السورة لا ياتي بهما في الركوع وكذا لو ادرك الامام في الركوع الاخير من الوتر في رمضان وحشي انه لو قننت قائما يفوته الركوع فركع
فانه لا يثبت في الركوع وكذا الامام اذا نسي التكبيرات لا ياتي بهما في الركوع ووجه ظاهر الرواية ان الركوع يشبه القيام حقيقة
وحكما اما حقيقة فلا استواء النصف الاسفل فيه وبه فارق القيام لقعوده لا باستواء النصف الاعلى لوجوده فيها وباتمك من نقصان فيه
بالانحناء وغيره من تحقق شبهته لان قيام بعض الناس قد يكون بهذه الصورة والما حكم فلان من ادرك الامام في الركوع وشاركه فيه
ليس بمرتكبا لتلك الركعة فبقا هذه شبهة لم تحقق الفوات لبقا محل الاداء من وجه وقد شتر من جنسها فيما له شبهة بالقيام وهو تكبير
الركوع حتى ان من سبه عنه وهو امام او مسبوق يسجد للسجود وان سبه عنه ثم تذكر منه ذلك الركوع كبره فيه واذا شتر من جنسها فيما له شبهة
بالقيام احتال ان يكون سائرا ملحقا بها لا اتحاد الجنس واحتال المارقة وهذا الحكم قد ثبت بالشبهة لان التكبيرات عبادة فكان الاحتياط في
فصلها ببقاء جهته الاداء ببقا المحل من وجه لا باقتدار جهته اقتضاه بخلاف القراءة والقنوت وتكبير الافتتاح لانهما غير مشروعة في
شبهة القيام بوجه وبخلاف الامام عن انسي التكبيرات لانه قاصر على حقيقة الاداء بالعود الى القيام فلا تغل بشبهة وهذا من حقيقة الاداء
فيصل شبهة فكان ما ذكرنا نظير الفاني الذي لا مثل له عنه من وجوب عليه عند ابى يوسف رحمه الله فيسقط التكبيرات التشريق وعندنا
نظير القضاء الذي له شبهة الاداء على عكس فعل الاصح قوله وهذه الاقسام اسي الاقسام السابقة المذكورة فيحقق في حقوق البناء فيحقق
في حقوق الله تعالى لم يصب لم يصب يعني على الوصف الذي ورد عليه لغصب ادراكه لانه ادعى ما عليه اصلا ووصفا وكان بمنزلة اداء الصلوة
بالجماعة في حقوق الله تعالى وردوا مشغولا بالدين بان استهلك منسوب في يده بال الشان فتعاقوا الضمان برقبته او باجنيته بان جنى
في يده جنابة لم يستحق بها رقبته او طرفه ادراكا صر لانه ادعى على الوصف الذي وجب بمنزلة صلوة المنفرد فلو جرد اصل الاداء قلنا
اذا ملك في يد المالك قبل الدفع الى وليه او بيع في الدين لم يصب والمقصود فيه قلنا اذا وقع او قتل بذلك لسبب او بيع في ذلك الدين
رجع المالك على المصاحب بالقيمة كان الرد لم يوجد قوله اذا امر عبد الغير اسي عبد ابينه ثم اشتراه كان تيممه او اريشه القضاء كفضل
الاصح اما كونه اذا وفلا سلم اليها عيين ما وجب عليه بالتشبيه فانها قد صحت بالاجماع حتى وجب عليه تسليم قيمة العبد عند العينة لاهم المثل
ثبت ان الواجب عليه تسليم اسي من العقب عند القدرة وقد فعل والاشبهة بالقضاء فلان تبدل الملك بمنزلة تبدل العين شرعا بل
ان ابا طه رضى الله عنه قضى بحد يمينه على اسي ثم ماتت فور ثباتها من مال عن ذلك رسول الله عليه السلام فقال عليه السلام

ان الله تعالى قبل صدقك ورو عليك صدقك وان عايشة رضي الله عنها قالت دخل رسول الله عليه السلام والبرقة تقو برقة فمترت اليه
 فجزاها ما من ادم بيت فقال عليه السلام اتم ابرسة فيها لم قالوا بلى ولكن ذلك لم يصدق به على بريرة واشتد لاناكل لصدقة فقال
 عليه السلام هو عليها صدقة ولنا هدية فجعل اختلاف بسبب بمنزلة اختلاف البين واليقين يصح هذا الصدقة لا تحل سلبها شتم وسوالم
 لان نقول انها كانت مولاة عائشة كرسى من بنى تيم لا من بنى ما شتم كين وكان ذلك تصديق لظهورها به ليل كونه لها وحرمة محضته بالبنى
 عليه السلام ولان بقول الوصف بتغير حكم بعين حسا وشرا كما نخر اذا تخلصت بتغير حكمها الطبيعي من المراجعة الى البرودة ومن الاستمرار
 عند مدحها لشرعي من الحرمة الى اهل وقد يتغير بقول الملك حل تصرف البائع الى الحرمة وحرمة المشتري الى اهل ايضا فيكون ان يحل
 بعين باعتبار بمنزلة شئ اخر واذا ثبت هذا كان تسليم من الزوج اذ مال من عنده مكان ما تحقق عليه فكان شيئا با لقصا من هذا
 الوجه فلا اعتبار معنى الاداء فلا لا يملك الزوج ان يمنعها اياها بتغير المراجعة على القبول كما لو كان في ملكه عند العقد لا اعتبار بهتم لقصا
 قلنا لا يثبت الملك للمراة قبل التسليم لقصا فلما ينفذ اعتقادها وتصرفاتها فيمنعها اعتقاد الزوج وقصر فاته فيه من الكتابه وبيع
 والتمتة وغيرها لانه ملوكه قبل التسليم لقصا فكانت هذه تصرفات مضافه فيها فتعقد قوله وضمان انصب لقصا بمثل معقول اما كونه
 قصا فلا لانه اسقاط الواجب وهو رد بعين بمثل من عنده اما كونه بمثل معقول فلان مثل الواجب ان يكون كاملا وهو مثل صورة ومعنى
 كما في التليات او قاصدا وهو المثل معنى كالبقية نزوات القيمة والمماثلة بين الفاتحة وبين كل واحد منهما عذر كنه بالعقل الا ان الاول
 وهو المثل صورة ومعنى سابق على المثل معنى لان اجزاء واجب بطريق الجبر فان انصب فوت على المنصوب منه بصورة والمعنى فارجح
 التام ان يتداركه باء مال من عنده هو مثل لما فوت عليه رقة ومعنى كالحظفة للحظفة حتى يقوم مقام المنصوب من كل وجه فكان سابقا
 على المثل معنى حتى لو ادعى القيمة في نصب المثل مع القدر على التمسك بالان يوجب في الاسواق لا يجر المالك على القبول رعاية
 كحظ في الصورة عند الامكان كما لو ادعى المثل المثل الكامل مع القدرة لم يرد بعين فاذا عجز عن المثل الكامل فيمنع بغير المالك على قبول
 اقصر للصورة هو له وضمان النفس والاطراف بالمال يعني في حالة الخطأ قصا بمثل غير معقول على مقابلة البقية في الصوم لان المماثلة
 لا تقبل بين الغايب والمال صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الادنى مال ميسر والمال ملوك بمثل فلا يتماثلان ولان المال جعل
 بمثل المال اخر في لغة صورة قياسا بهما في قدر المماثلة لا يجر هذا التفاضل بال فكان طريق المماثلة بينهما منسدا اولان المثل يعني
 مباداة عن قيمة الشئ اى قدر المماثلة بالدرهم او الدينير او اذ لم يكن الشئ بالمال يمكن له قيمة كذا بئس الاسرار واذا تزوج امرأة على عبد
 بغير عينة صحت تسميته عند خلافه للشافعي رحمة الله ووجب الوسيط فان اتاها بعين اجبرت على القبول لانه ادعى عين الواجب
 وان اتاها بالقيمة اجبرت على القبول ايضا وان كالتسليم قيمة الشئ قصا له لا محالة اذ هو تسليم مثل الواجب ولكن البس بها
 لما كان جهولا باعتبار الوصف لا يكتنه تسليمه قبل التعيين الا بالتقويم فصار لقيمة اصلا من هذا الوجه اذ هي بهذا الاعتبار
 مثل تسليم العبد الذي يحكم به فكان تسليم من هذا الوجه اذ لا قصا لان القضا خلف عن الاداء فيثبت بعد ثبوت الاصل
 لا قبله فصار تسمية القيمة مثل المسمى في الواجب لانها عانت اصلا في الايفاء باعتبار اداء العبد اصل تسمية
 فانه وجب بالعقد احد شيئين بغير الزوج وبغير المراجعة على قبول القيمة كما يجبر على قبول المسمى وهو العبد الوسيط بخلاف العبد
 المعين والمكيل والموزون الموصوف لان المسمى معاوم جنسا ووصفا فكانت قيمته قصا فلا يصح فلا يعتبر عند القصد رقة

على الاصل فان قيل فلي ما ذكرتم يصير كانه تنزهها على عبد او قيمته وذلك يوجب فساد التسمية فيبهر الشئ ان كان كما قال في
رحمة الله الا يري انه لو عين العبد فقال تنزهه عنك على هذا العبد القيمة لم يصح التسمية ففقد جهالة العبد او لم قلنا انما يفقد
التسمية في المسئلة المذكورة لانه اذا قال على عبد او قيمته جهالة القيمة واجبة بالتسمية ابتداء من جهالة لا نهنا وراهم مختلفه العقد
لانه لا بد من اختلاف يقع بين المقتضى من مضار كانه على عبد او دراهم فيفسد جهالة فاما اذا قال عبد فقد صحت التسمية لان جهالة
لا يمنع المقتضى ولم يجب القيمة بهذا العقد لانه ما يحاط به كنهها باعتبار بناء على وجوب تسليم المسمى لما ذكرنا انه لا يمكن منه الا معرفة جهالة
كانت مبنية على تسمية مسمى معلوم جازان ثبتت كما اذا تنزهوا عنها على عبد بعينه فاستحق او تلك فان لقيته بحسب مهر او تصدق بالمال
قبل الدخول لانها وجبت بناء على مسمى معلوم لا ابتداء كذا في الاسرار قوله ثم الشرع فرق الى اخره اختلفت الامتة في جواز
التكليف بالمتنوع وهو المسمى بتكليف الا ليطابق فقال صحتها بحسب الله لا يجوز ذلك عقلا ولهذا لم يقع شرعا وقالت الاشعرية
انه جائز عقلا واتفقوا في وقوعه والاصح عدم وقوعه والخلاف فيما هو متفق لانه كما يجمع بين الضدين والعقدين بين شعرتين
فما تكليف ما هو متفق لغيره كما يبان من علم الله تعالى انه لا يوجب شئ قرعوني واني جهل وسائر الكفار الذين ما تواسى على كفرهم
فقد اتفق الكل على جواز عقلاء على وقوعه شرعا فالاشعرية متمسكة بان التكليف منه تعالى تصرف في عباده وما يليك فيجوز
سواء اطلاق العبد او لم يطق في هذا الان امتناع التكليف اما ان كالاتحالة في ذاته او كونه قبيحا لا وجه الى الاول لتصور صدور
الامر من الله تعالى بالمتنوع للعبد ولا يسهل اثباته لان التقيح انما يكون باختيار عدم حصول الغرض والقديم مشهور عن الغرض
وتسلك اصحابنا رحمة الله بان التكليف العاجز عن الفعل لا يكلف في الشاى كالتكليف الاعنى بالنذر فلما يجوز النسبة
الى الحكيم جل جلاله حقيقة ان حكمته التكليف هي الابتداء عندنا وانما يتحقق ذلك فيما يفعله العبد باختياره فيثاب عليه او يتركه
باختياره فيعاقب عليه فاذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل منه كان مجبورا على ترك الفعل فيكون معذورا في الامتناع فلا يتحقق معنى
الابتداء وباقي الكلام يعرف في علم الكلام فثبت بهذا ان القدرة الممكنة وهي اذني ما يمكن به العبد من ادائه لزمه شرط
في جوب ادائه كل ما ثبت بالمرطوق في فعل او بطريق الفضل بدنيا كان المأمور به بالمال لا خزانة الجبر عن التكليف باليسر الوسع
ثم هذه القدرة شرط في جوب الاداء وان وجوبه لغيره حتى لو قدر على الاداء في الوقت ثم زالت القدرة بعد خروج الوقت
وجوبه لغيره لان هذه القدرة بشرط في ابتداء الوجوب لغيره التكليف ولم يتكرر الوجوب في واجب واحد لما بينا ان القضا
يجب بالسبب الذي يجب به الاداء فكان وجوب القضا بقاء ذلك الوجوب بعينه لا وجوب اخر وقد يتحقق لوجود القدرة في ابتداء
التكليف فلما يحتاج الى اشتراط قدرة اخرى لذلك الوجوب لان الوجوب لا يتكرر في واجب واحد فلا يتكرر شرطه ولان وجوب القضا
بقاؤك الوجوب وبقاؤك الشئ غير وجوده ولهذا صح اثبات الوجود ونفي البقاء بان يقال وجده ولم يبق فلا يلزم ان يكون ما هو شرط
للوجود شرط البقاء لان ما هو شرط الشئ لا يلزم ان يكون شرط غيره كاشهد في الكاح شرط لا ابتداء دون بقائه ولا يلزم منه
تكليف ما ليس في الوسع لانه بقاؤك التكليف الاول الذي وجده شرط لا تكلف ابتداء هي فلهذا لم يشترط فيه القدرة والدليل عليه
ان في النفس الاخيرة من العمر بعينه تمامه من الصلوات والصيامات واج وغير ذلك وقد يتقنا انه ليس بقاؤك على تداركها
ولهذا تبقى عليه بعد الموت وليس ذلك كاخرا الاخيرين الوقت في حق الاداء لانا اعتبرنا ذلك بغيره اثره في خلفه ولا خلف

فصل

للقضاء فلو اعتبره قدر بقيت القوات عليه فلم ان القدرة مختصة بالاداء ولا يلزم عليه ما اذا فاستصلوات في الصحة ففرضا في المرض قاعده
او موبها او مضطجعا حيث يخرج به عن العدة ولو لم يشترط القدرة في القضاء لما خرج عن العدة لان القيام والمركوع والسجود كانت
واجبة ولم يأت بها لانا نقول انه قضاء كما وجب عليه الاداء لان الشتر في الاداء اصل القدرة التي يكمنه من الاداء فاما او قاعده
القدرة كميته فظهر بهذا ان استطاعة على القيام كانت شرطا في الابدان بل شرطنا ذلك كونه قادرا على القيام لان يكون القدرة
على القيام مشروطة في الصلوة الا يرمى انه لو كان مريضا في الوقت يلزمه الصلوة على ما يستطيعه فلم ان الشرط هو مطلق القدرة
لا القدرة المكيه كذا في بعض الشروح وليس بتفخيح والحاصل ان بقاء الوجوب يستغنى عن القدرة والكائنات المثبت ابتداء بدون القدرة
ليظهر اثره فيما اذا مات قبل ان يقدر زمانا ثم لما يمينه من القوات بتأخيرها عن اوان لم يكن القدرة موجودة اصلا لم يأنم فاذا
قدر على الحج مثلا بمالك الرذوالا حلة حال من الطريق وجب عليه الاداء فان لم ينج ولم يقدر بعد يواخذ به يوم القيمة وان لم يكن
قدرة عليه اصلا لم يواخذ به وهذا اذا لم يكن الفعل حاله لبقاء مطلوبا منه فاذا كان مطلوبا فلا بد من القدرة لان طاب الفصل بدون
القدرة لا يجوز الا يرمى ان المنطور اليه في اشتراط القدرة حاله الفعل فيجب الفعل بحسب القدرة في تلك الحالة فان الصلوة اذا وجبت
عليه في حالة الصحة قاعدا يقضيها في حالة المرض مضطجعا ويخرج به عن العدة ولو وجبت عليه في حالة المرض مضطجعا يقضيها في حالة
الصحة قاعدا لا مضطجعا فلو لم يشترط القدرة حاله البقاء ولم يكن حال البقاء منظورا اليها في ذلك كان الجواب على العكس يؤيده ما ذكر
في الاصرار في مسئلة انفرط ان الاصل ان القدرة المشروطة لا تبدأ وجود الاداء بشرط البقاء وجود الاداء لانها شرط الاداء فان
الشرط تعالى لم يكف اداء ما ليس في القدرة واسقط بالخرج كثيرا من حقوقه والاداء حقيقة وقت الفعل فيشترط قيام تلك القدرة
المشروطة للاداء وقت الفعل ايضا لانترى اننا نشترط القدرة على التوضيحا لما جين الباشرة وقيام القدرة على اداء الصلوة
قاعدا جين الاداء لا جين الوجوب وبعض الخلق من تلامذة شيخنا كان يقول لا فرق في اشتراط القدرة بين الاداء والتضاء لان
الاداء اذا كان مطلوبا بنفسه اشترط فيه القدرة التي هي سلامة الالات حقيقة وان كان مطلوبا بغيره يشترط فيه نفس التوهم لا غير
ما شئنا فكذا القضا اذا كان الفعل منه مقصودا اشترط فيه القدرة وان لم يكن الفعل فيه مقصودا اشترط فيه التوهم ايضا ففي المنظر
الاخير انما يبقى عليه وجوب قضاء الصلوات المتكثرة والعصيات المتعددة بناء على توهم الاستدلال يظهر اثره في المواخذة
كما ان وجب الاداء ثبت في الجزاخير من الوقت بناء على توهم يظهر اثره في القضاء الا يرمى ان الاداء انما يفوت مضمونا
اذا كان قادرا على الشئ حتى لو عجز عن الشئ سقط فصل الوقت فلو لم يكن القدرة شبهة لما في القضاء لما سقط بالعجز الا ان
ما وجب بالقدرة الممكنة يبقى بعد فوات تلك القدرة لتوهم حدوث القدرة فان تحقق التوهم وجب الفعل والاظهر اثره في المواخذة
في الدماء الاخرة قوله والشرط كونه احيى كون القدرة على تأويل المذكور او كون ما يتكمن به من الاداء متوهم الوجود لان
حقيقة القدرة التي هي التكليف عليها لا يبيح الفعل لما عرفت في مسئلة الاستطاعة ولا بد للتكليف من ان يكون سابقا على الفعل
فدعت الضرورة الى نقل الشرطية الى قدرة سلامة الالات وصحة الاسباب التي تحدثت القدرات الحقيقة بها عند ارادة الفعل عبادة
ثبت ان شرط التكليف توهم القدرة لا حقيقة لها وهذا احيى لان شرط هو التوهم قلنا اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او افاق المجنون
او ظهرت الخائض في اخر جزء من الوقت يلزمه الصلوة عندنا استحسانا وقال في ترجمته الدلائل يجب لانه ليس بقاء وعلى الفصل

حقيقة لغوات الوقت الذي هو من ضرورات القدرة فلم يثبت التكليف لعدم شمله ولا وجه الاعتبار باحتمال حدوث القدرة بافتراضها
 لان ذلك احتمال بعيد وهو لا يصلح شبهة للتكليف لان المقصود لا يحصل به الا ترى ان احتمال سفر الحج بدون زاد وراحلة واحتمال
 القدرة على الصوم لا يشيخ الفاني واحتمال القدرة على القيام والركوع للمريض المزمع بزوال المرض والزمانة واحتمال الابصار للمأني
 بزوال العمى اقرب الى الوجود من ذلك الاحتمال ومع ذلك لم يصلح شبهة للتكليف وهذا اولى وجه الاستحسان ان سبب الوجوب
 وهو جزاء من الوقت قد وجب في حق الابل فثبت به اصل الوجوب اذ هو ليس بمقتضى شئ اخر شرط وجوب الاداء وهو توهم القدرة
 بوجود الجواز ان يظهر في ذلك الجواز استدلال بوقف شمس فينبغ الاداء فيثبت بهذا القدر وجوب الاداء وهو معنى قوله مفسر
 الاصل اي الاداء بشرط وعامى واجبا بهذا الاحتمال ثم بالجواز الحال يتقبل الحكم له خلفه وهو القضاء فان قيل سلمنا ان توهم
 القدرة كاف لصحة التكليف اذا كان مبنيا على سلامة الالة وجودها ولكن لا نسلم ان توهم حدوث الالة وسلامتها كان لصحة فان توهم
 حدوث الالة الطير ان للامتنان ثابت وكذا توهم حدوث سلامة الالة الابصار والمشى للماعى والمقدور مع ذلك لا يصلح التكليف بالطير
 والابصار والمشى والتوهم الذي ذكرتم من هذا القبيل لان الوقت للفعل بمنزلة الالة كاليد للبطش والرجل للمشى فلا يصح بناء التكليف
 عليه فان توهم هذه القدرة انما لا يصلح شبهة للتكليف اذا كان المطلوب منه عين ما كلف به فاما اذا كان المطلوب منه غيره فهو كاف
 بصحة كالأمر بالوضوء اذا كان المقصود منه حقيقة الوضوء لا يصلح الا عند وجود الماء حقيقة فاما اذا كان المقصود منه خلفه وهو التيمم
 فتوهم الماء ان كان بعيدا كان لصحة ليطهر اثره في حق ويشترط بهئذ سلامة الالة لئلا ينافى ذلك المقصود لسلامته الالة الا حصل
 وفي مسئلتنا المقصود من هذا التكليف ايجاب الخائف لا حقيقة الاداء فيشرط سلامة الالات في حقه وهو القضاء لسلامته لالات الاصل
 وهو الاداء بل يكفى فيه توهم حدوث في طسويق الخلفات لبعض مشائخنا انه باوراك الجزار الاخير يلزمه الصلوة لان بذلك الجواز يمكن
 من اداء الصلوة بان ياتي بالتحرمة ويشترط فيها ثم يتبعها بعد خروج الوقت لانه اذا شرع في الوقت ثم اتم بعد خروج الوقت كان
 ذلك اداء القضاء وهذا هو المذهب فيجب على هذا الوجه ثم يخرج عن العبادة بالقضاء وهذا في الظهر والعصر والمغرب والعشاء ظاهر فاما في
 الفجر فلا يجب عليه اداء الفجر لانه لا يتصور بل يجب عليه قدر ما يتصور وهو الشروع في الفجر فاذا لم يشروع في الفجر او شرع ثم افسى يجب
 عليه قضاء ذلك بقدر ثم اذا مضى ذلك القدر يجب عليه الباقي حياثة لذلك القدر عن افساد قوله حكاه سليمان عليه السلام
 روى ان سليمان لما عرض عليه الجنيل الصافات الجياودة فاته صلاة العصر وورده كان في ذلك الوقت باشتغالها بها والملك
 الملك الجنيل بالفرق وخرق الاقناع كما قال الله تعالى فطلق مسجعا بالسوق والاعناق تشبها بها حيث شغلته عن ذكر ربه وعما دونه وقهر
 لنفسه لغتها عن خلقها مما زاده الله بان اكرمه ببرد الشمس الى موضعها من وقت الصلوات او الورود بتسخير الريح يد لاجل الجنيل
 فخرى باخره رجا حيث احباب اليه اشير في كتاب عصمة الانبياء وكتاب خصص الانبياء من مقصص الانبياء عليه السلام كما في
 الحلف على من السما فان من خاف بيمس السما او يجرها لم يجرها فثبتت يمينه عند التوهم البرقان السما عين مسبوته
 قال الله تعالى انبأ راعى الجن وانما السما السما والمملكة يصعدون اليها ولو اقدر الله تعالى على صعودها ليعبدوا كعبيسى ومحمد
 عليها السلام فيعتقد بها يمينته تبار على هذا التوهم وان كان بعيدا ثم سينت في الحال بعجزة عن ايجاد شرط البرطاهر او ذلك كان
 محتمل ولا يقال احادة الزمان الماضي في قدرة الله تعالى ايضا يمكن وقد فعل سليمان عليه السلام فكان ينبغي ان يعتقد انفس

بهذا الطريق ايضا حتى نرسم الكفاية بها لانا نقول هناك خبر عن فعل قد وجد منه كاذبا فالصدق مستحيل فيه فان الله تعالى وان
 اعاد لزمان الماضي لا يصير الفعل موجودا من الحالت حتى يقع فيه لم يبق بعد التمسك كذا ذكر في المبسوط وهو نظير من جسم
 عليه وقت الصلوة اى اعتبار التوهم وان كان بعيدا في وجوب الاداء بخلافه وهو القضاة نظير اعتبار التوهم البعيد في حق من فهم
 عليه اى دخل في وقت الصلوة في السفر وانما اختار لفظ التوهم دون الدخول لان معناه الاثبات بفتنة الدخول من غير استئذان
 واثنان وقت الصلوة بهذه الصفة ولان العجز في هذه الحالة اكثر فان من دخل عليه باستئذان رجايتها لذلك فاما اذا دخل عليه
 بفتنة فالظاهر انه لا يمكن التنبه لذلك فهو في وقت الصلوة على المسافر مع الاستئذان بفتنة السفر وعدم من يعلمه بالوقت من يؤذن وكونه
 تحقق العجز عن استعمال الماء لعدم تهيته الماء قبل ذلك ومن ذلك يتوجه عليه خطاب الاصل اى الوضوء وهو قوله فاعتسوا للوجه
 صروث الماء بطريق الكرامة كما كان لبعض المشايخ وهذا بعبارة الطلب ان تظن بقرينة ما ثم تقتل بالبحر الظاهر الى خلافه
 وهو التراب قوله ومن الاداء لا يجب الا بقدره ميسرة للماد او اذا ثبت انه لا بد لصحة التكليف من اصل القدرة فاعلم ان الله
 تعالى تقتل على مباداة ومن عليهم في بعض الواجبات فبني التكليف فيها على قدره كالمادة فاعلم ان الله تعالى القدرة وليس قدرة
 ميسرة لمحصل البسر في الاداء بواسطه اشتراطها وبني زائدة على الاولى اى الممكنة بدرجة لان الامكان ثبتت بهما ثم البسر
 وبالأولى لا ثبت الا الامكان ولهذا شرطت هذه القدرة في اكثر الواجبات المالية دون البدنية لان ادائها اشق على البشر
 من البدنيات اذا المال شقيق الزوج محبوب النفس في حق العامة والمفارقة عن المحبوب بالاختيار امر شاق اليه اشاروا البسر
 رحمة الله و فرق ما بينهما اى بين القديسين في الحكم ان الاولى وهى الممكنة شرطت للتمكن من اصل الفعل اذ لا وجود له بدونها
 فالتغير بها صفة الواجب بل ثبتت اصل الوجوب كانت شرطها محض فاعلم بشرط واداءها بقاء الواجب كالطهارة شرط لجواز الصلوة ولم
 يشترط واداءها بقاء الجواز وكذا الشهادة في النكاح والثانية وهى الميسرة شرطت للتيسر فكانت مغيرة صفة الواجب من لجز الامكان
 الى صفة السهولة والبسر فشرط بقاء بقاء الواجب لا كونه شرطها فان عدم الشرط لا يوجب عدم الحكم ولكن لان صفة الواجب يتبدل
 من اليسر الى العسر بمرور الوقت والى الصفة يتبدل الواجب لانه لم يشترع الا بتلك الصفة فلم يكن بقاء الواجب من بقاءها وليس
 التغير ان يمتنع كان واجبا لصفة العسر فقدرته ممكنة ثم تغير بشرط هذه القدرة الى وصف اليسر بل معناه انه لو كان واجبا بقدرته
 ممكنة كان جائزا فلما توقف الوجوب على هذه القدرة دون الممكنة صار كان الواجب تغير من العسر الى اليسر بواسطه فكانت مغيرة
 قوله ولهذا اى ولا شرط بقاء هذه القدرة ببقاء الواجب الذي تعلق اليسر بها قلنا بانه الضمير للشان ليقط الواجب وهو الزكوة
 بهلاك النصاب والعشر بهلاك الخارج والخراج اذا عظم الزرع آتة على حقله لان كل واحد منها متعلق بقدرة ميسرة وقال المشايخ
 رحمة الله اذا تمكن من الاداء لم يؤد ضمن لان الوجوب تقرر عليه بالتمكن من الاداء ثم بهلاك المال والخراج عجز عن الاداء لعدم
 ما يؤدى ومن تقرر عليه الوجوب لم يبرأ بالعجز عن الاداء بغيره كافي فيكون العباد ومدة الفطر لان الواجب جزء من النصاب
 فلما لم يؤد حتى ذهب المال بعد تمكنه مما رغبوا اليه عن محله فيضمن كمن لم يحصل حتى ذهب الوقت ولما ان الشرع اوجب الاداء بصفة
 اليسر لانه علقها بقدرة ميسرة والحق المستحق متى وجب لصحة لا يمتنع الا كذلك لان الباقي عين الواجب ابتداء كالمالك اذا ثبتت
 بعبارة كذا ان ثبت بعبارة كذا كذا في النذرة من صلوة او صوم او مال وهذا الواجب وجبه بعبارة كذا المال بعبارة

او تقديرها فلو بقي بعد هلاك ذلك المال الذي هو غار لا تغلب غرامته ياتي على اصله فلا يكن الباقي ما كان واجبا ابتداء بل يكون
شيئا آخر فلا تجب الا بسبب جديد ولا يلزم عليه بقا الواجب بعد استهلاك انصاب وان كان الباقي غرامته محضه لانه لما تعدى
على محل مشغول بحق الغير عند المستملك قائما زجرا عليه فيبقى الواجب ببقاء المال تقديره انتم استوضح وجوبها بقدره ميسرة فقال
الاخرى انه اي الشارع خص الزكوة بالمالي النامي اي علق وجوبها بوصف الثاء لئلا يقتصر به اصل المال وانما يكون به بعض
الغار غير ان الشارع اقام المدة في انصاب المعدل لغرض مقام حقيقة تبسيط لان في التعلق بحقيقة النمو ضرب حرج ولذلك اوجب
قليل من كثير وهو سرى العشر فترقا انهما متعلقان بقدره ميسرة فشرط دوامها لبقا الواجب ولا يلزم عليه ما اذا هلك بعض انصابه
حيث يبقى الواجب بقدر الباقي وان كان لا يجب به في الاجزاء لان اشتراط انصابه في الاجزاء لم يكن للبسر لان الواجب سرى العشر
واذا درهم من اربعين درهما مثل واحد خمسة من اتمى درهم في البسر اشتراط في الاجزاء ليس فيه المكاف به اهل للوجوب
فان المطلوب اعتبار الفقير والاعتبار بصفة حسن لا يتحقق من غير الغنى الا ان الشارع اكد هذا الشرط في باب الزكوة فاعتبر الغنى
بالمال الذي جعل سببا للوجوب فكان انصابه بكونه بمنزلة القدرة الممكنة في العبادات البدنية فلم يشترط بقاؤه لبقاء الواجب
فكان ينبغي ان لا يسلط الزكوة بهلاكه الا انما تستقط لغوات الثاء الذي تعلق البسر به لا لغوات انصابه واذا هلك بعضه يبقى
بقسط الباقي لبقاء البسر بقاء الثاء في ذلك بقدر قوله والعشر باخراج يعني وجوب العشر متعلق بالقدرة ميسرة ايضا لانه من مطلق
الارض وقد تعلق بحقيقة الخارج الذي هو غار بالبرقبة الارض ولا مال آخر مع اسكان الايجاب فيها وجب قليل من كثير مع
اسكان ايجاب الكل فلذلك يشترط بقاؤه بالبقاء الواجب فاذا هلك خارج يسقط وخروج بالمكن من الزراعة يعني انه وجب
نصف البسر ايضا لانه من سائر الارض كالشجر وتعلق وجوبه بقاء الارض لا ببقائها حتى لو كانت الارض مسخرة لا يجب عليه شيء وكذا
لو لم يقيم الخارج بان ذرعها ولم يخرج شيء لم يتعلق بكل الثاء بل ينقطع حتى لو زاد او اخراج على نصف الخارج يحيط الى النصف فثبت
انه واجب بصفة البسر لانه ان الثاء هنا اعتبر تقديره بالمكن من الزراعة لان الواجب ليس من جنس الخارج فمكن اعتبار الثاء
التقديرى بالمكن من الزراعة فلا يلزم تقصيره عذرا في البطلان حتى العزاة ويجعل الثاء موجودا وحكما لتقصيره كما يجعل موجودا
بعد قول في مال الزكوة بخلاف العشر لانه اصنافي فلا يكن ايجابه الا في الثاء الحقيقي بخلاف ما اذا اصاب الذرع آفة حيث
يسقط اخراج لانه لم يقصر حيث لم يهلكها الا انه اصبحت فلا يلزم شيئا للكلية ودعى الى استيفائه حتى لو كان بعد الاصطلام مائة يكون
فيها استقلال الارض الى اخر السنة لا يسقط اخراج ايضا كذا سمعت من شيعي قدس الله روحه قوله ولهذا اى لا يشترط بقاء
القدرة الميسرة لبقاء الواجب المتعلق بها قلنا ان الحاشية في اليمين الذي له قدرة الكفاية بالمال اذا ذهب ماله بعد ما وجبت عليه
الكفارة بالمال وجب عليه الكفاية بالصوم لان هذه الكفارة تجب بقدره ميسرة لو يمين احدنا ان الشارب فيرو بين انواع
الكفارة وذلك تبسيط لان اخبارنا ثبت له يوفق بما هو الا البسر عليه كالبسر يمين بين الصوم والفطر ولو كان الواجب
حيثما كان اشق عليه كما يقيمه يجب عليه الصوم عينا ولا يلزم عليه صدقة الفطر حيث خيم فيها بين نصف صاع من برودين صاع
من شعير او تمر او غيره ذلك ولم يفسد التخيير حتى قلنا انها واجبة بقدره ممكنة لان ذلك ليس تخيير شأنا فلا يفيد البسر حقيقة
ان المقصود من التخيير قد يكون تأكيد الواجب وقد يكون تبسيط الاثر على المكاف فطبيب الاول قوله تعالى ان اقتتلوا انفسكم

او اخر جوا من دياركم اى الذين ان يصيدوا واحدا منها وقولك لو لم يكن حين غفبت عليه امان لقرا اليلته ربع القرآن او لقرا الكتاب
 الفلاس في الكتب كذا اجزاء من العلم ثم تنام والى الامتحن منك فالتقصود منه تأكيد ما اوجبت عليه من الشهادة في التقب لا اليسر عليه
 ومعناه ولا بد لك من ان تفعل احده هذه الاشياء البتة وان لا يغوت منك الشهادة لاجل ان لا تجتهد في ذلك فذلك لئلا تك اشتد به
 الدرهم كما اوجز او فاكهة فالتقصود منه التيسير معناه اختصارها بتيسير عليك ثم يعرف المقصود بالتخيير ان الشرعية يكون تلك الاشياء التي
 خیر المكلف فيها متماثلة في المعنى او غير متماثلة في الاشياء اذ كانت متماثلة في المعنى فالشرع يصح على الصورة والاعادة بالصورة فيفيد تأكيد الوجوب
 وان كانت مختلفة في المعنى غير متماثلة فيه كما في الصلوة فيسند فيه على شر التخيير الى اليسر فيفيد التيسير لاجل ان لا يفتقر من القبول الاول
 لان الواجب فيها مقدار ما يثبت بصل من بمرورته صاع من شعيرة او قدر تساويه فندهم وكذا المقصود من دفع حجة الفقير في هذا
 اليوم والكل فيه سواء فلا يفيد التيسير فتدبر بل يفيد التأكيد وييسر معناه لا بد من ان يقع الاداء لاجل ان لا يفتقر من القبول الاول
 من ثمر او غير ذلك مما يثبت في المالية وكفارة اليمين من القبول الثاني لان ما يثبت تلك الاشياء مختلفة اختلافا ظاهرا فالتي خیر فيما يقع
 على الصورة والمعنى فيفيد التيسير الثاني انه نقل الحكم الى الصوم بالهجر الى ما لم يمتنع من القدرة فيما بعد ولم يعتبر التيسر الاستدحام في
 العمر كما اعتبر في حق الشيخ الفاني وكما اعتبره عدم المستتر في قوله ان لم آت البصرة فبدي جرو قوله ان لم طاعتك فانت طاعت
 فدل ذلك على تيسر الامر على المكلف وفتح باب التدارك عليه بالخروج من العهدة بالصوم في الحال واذا ثبت انها وجبت بقدر
 ميسرة كان اى وجوب الكفارة من قبيل الزكاة في اشتراط بقار القدرة بقار الواجب فاذا ملك المال انتقل الوجوب الى الصوم
 ضرورة قوله الا ان المال اى لكن المال الى آخره جواب عما يقال لما كانت الكفارة من قبيل الزكاة حتى سقطت بهلاك المال
 كالزكاة كان ينبغي ان لا يعود الوجوب بمصون مال آخر بعد سقوطه كافي الزكاة فقال الوجوب في الزكاة متعلق بالعين فان
 الشرع اعتبر القدرة على الاداء بالمال الذي وجبت الزكاة بسببه لاجل ان لا يوجب له ان يصيب بغيره فلو اوجب قال الله تعالى
 وفي اموالهم حتى معلوم للسائل والمصوم وقال عليه السلام في المروة ربع المشرك وفي اربعين شاة في خمس من الابل مشاة
 فمصول مال آخر بعد فواته لا يثبت القدرة على الاداء فلا يعود وجوب فاما في الكفارة فلم يتعلق الوجوب بمال عين بل بطلاق
 المال لان المقصود ما يصلح للتقرب الموجب لغو باب السائر لا ثم لم يثبت فيه المال فكان المال الموجود وقت بحث
 والمستفاد بعده فيه سواء قاي مال اصابه من جد اى بعد الحنث او بعد الهلاك واستب به القدرة اى حصلت وثبتت بطلان
 الزكاة ولهذا اى ولان المال غير معين في الكفارة سواء استهلك منه الهلاك حتى سقط وجوب التكفير بالمال
 بالاستهلاك كما سقط بالهلاك بخلاف الزكاة لان المال فيها لما كان عينيا كان استهلاكه بعد على محل مشغول بحق البعير
 فيوجب الزمان ولما لم يبين المال بهنما لم يكن الاستهلاك بعد على حق البعير لوجه فكان الهلاك والاستهلاك سواء قوله
 ما ابا ج الى آخره يتخلل ان يكون جوابا عما يقال في وجوب بقدره ميسرة بدليل انه يشترط فيه القدرة على الزكاة
 والراحلة وهما ان على اصل القدرة فان ادنى القدرة فيه صحت البدين بحيث يقدر على المشي واكتساب الزاد في الطريق
 ولهذا صح التنزيه ما شيا ثم لم يشترط بقا بالبقار الواجب حتى لم يسقط منه الحج فوات القدرة على الزاد والراحلة بعد تقرير الوجوب
 عليه وبقي تحت عهده وكذا كذا صدقة الفطر وجبت بقدره ميسرة بدليل ان النسيب بالنصاب شرط الوجوب واصل القدرة يحصل بذلك

لصفه صلح من بر او صلح من شيعه ارجح مما ثم لم يشترط بقاؤه بالبقاء الواجب حتى يلقى في ذمته بعد فوات الغنا فانما يشار الى الجواب بما ذكره
ويحتمل ان يكون ابتداء بيان ان بائنين الجادتين تجبان بقدره مكانة الحاج فلا يشترط فيه نفس الاستطاعة كقوله تعالى من استطاع
اليه سبيلا ولا يتحقق الاستطاعة للتام عن الكعبة الا بالزاد والراحه فانها من ضرورات مثل هذا السفر على ما عليه العادة فكانت
أشترط لها بيان ادنى التمكن من هذا السفر لا للتيسير لان اليسر لا يقع الا بخدمه وراكب واعوان وليست هذه الاشياء بشرط الاجام
فثبت ان القدرة على الزاد والراحه شرط الوجوب لا بشرط اليسر فلم يشترط واما ما بقا الواجب وانما لم يعتبر التوهم الذي ذكره
السائل في كونه ادنى القدرة كما اعتبر في الصلوة لان في اعتباره فيه حرجا عظيما فانه يؤدي الى ابطاله في الغالب والحرج مستغنى عنه
في اداء الصلوة ليظهر اثره في خلعه وهو القضاء لا يغير الاداء ولا يخلع المحل فيبقى لها شتره الحرج فذلك لم يعتبر وكذلك اى وشمل الحج
صحة الفطر في انما لا يجب لصحة اليسر بل يجب بقدره حكمه واشترط انما فيها ليس ليس بل يصير الموصوف به اى بالفنار اهل
الافتقار يعني هذه الصدقة وجبت اعتقاد الفقير عليه السلام اغنى عنهم فلم يكن بد من اعتباره صفة الغنا في المكافاة يصير لواسطة المال لا غنا
اداء الافتقار من غير التقي لا يتحقق كالتصديق من غير المالك وانما من عليه بان المراد من الافتقار المذكور في الحديث ليس الافتقار
الشرعي بل المراد افتقاره عن المسئلة بايتا كفاية يوم العيد اليه فلا يكون الغنى الشرعي شرطا لا يثبت به واجب عنه بانه ثبت بالليل
ان المراد من الافتقار كفاية الفقير بقية قوله عليه السلام عن المسئلة فيبقى الغنى المشروط في جانب المودى سلفا فينصرف الى
ما هو المتعارف في الشرع وهذا ضعيف لان اشتراط الغنا في المودى ثبت ضرورة وجوب الافتقار فاذا ثبت ان المراد منه ليس في
الشرعي فكيف ثبت اشتراط في المودى به فالاولى ان يقال انما اعتبر الغنا الشرعي لانها شرعت لافتنار الفقير عن السهول بالضر
فما كان الفقير لاجل وجوبها صارت مشروطة لا حواجة الى السؤال وذلك لا يجوز ببيان انه اذا ما يمكن به من افتقار الفقير عن المسئلة
وهو ضعف صلح من بر مثلا كان هو غنيا من المسئلة به متمكنا من الاغنا فلو اعتبر من الغنا واما بالافتقار لعدا الامر على موضوعه
بالنقص لانه حينئذ يصير محتاجا الى المسئلة وهذا لا يجوز لان دفع حاجة نفسه للاب لا يحتاج الى المسئلة اولى من دفع حاجة غيره وهذا
شرط الشافعي رحمه الله ان يملك من وجبت عليه الصدقة صاعا قاضيا من قوته وقوت من يقوته يوم الفطر وليأمنه الا ان
عندنا دون ان يصاب له حكم العدم في الشرع حتى حل لما لك الصدقة فشرطنا النصاب يثبت حكم الوجود شرعا فتحقق الافتقار ثم يشترط
ما ذكره ان الافتقار شرط الالبية لا اليسر لقوله الا يريى انه اى هذا الواجب وصدقة الفطر يجب شياب البذلة اى بالثياب المسته
تلبس وتستعمل في اللبس او شياب الجبال التي تلبس في التواسم حتى لو ملك من هذه الثياب فاضلته عن حاجة الالبية ما يساكو
وجبت عليه صدقة الفطر وهذا النوع من المال يحصل اصل التمكن والافتقار دون اليسر لان حصوله متعلق بالمال النامي ليكون
الاداء من الفضل وليس ذلك بشرط بهنا ولهذا لا يشترط حولا ان يحول لمحقق مما بل اذا ملك لصا باليلة الفطر بلمنه صدقة الفطر
ويذكره بسبب راس بحر المدبر وام الولد والعبد المدبولون فغيرنا ان الغنا شرط التمكن لا بشرط اليسر فلم يشترط واما ما بقا
الواجب وانما يمنع الدين عن وجوب هذه الصدقة لانه بعد الغنا لانها وجبت لصفة اليسر والافتقار من شرط الالبية فيمتنع الوجوب
بعد الغنا لان الغنا لا يمنع الدين العبد عن سببته للوجوب اذا ملك المولى لصا فاضلا عن حاجة الالبية لان الغنا بينه العبد
ليس بشرط ودين العبد لا يمنع حصول الغنا بل آخر فلا يمنع الوجوب بخلاف دين عبد التجارة حيث يمنع وجوب الزكاة لان

الشرط في الزكوة انما يعين النصاب حتى سقطت الزكوة بهلاك النصاب ان كان غنيا بما لا يخرج من العبد لعدم الغنا به فيخرج وجوب الزكوة والشرع علم
فصل في صفة حسن المأثور به اعلم ان حسن الشيء عند من جعله عقليا عبارة عن كون عاقبة حبيدة والقيح بخلافه وعند من جعله شرعيا
هو موافقة الغرض والقيح مخالفة ذلك وقيل حسن عبارة عن كون الشيء مطلوب الوجود والقيح عبارة عن كونه مطلوب العدم وفي تحقيق حسن
والقيح كونهما عقليين او شرعيين كلام طويل لنا وللاشعرين ليس هذا موضع تفصيله ثم ان حسن المأثور به من فضايلا الشرع لا من موجبات
اللائحة لان صيغة الامر تحقق في القبح كاللغو والسفه والعيث كما يتحقق في الحسن الا يردى ان سلطان الجاهل اذا امر انسانا بالمال انسان
او نفسه بغير الحق كان امر حقيقة حتى اذا خافه المأثور ولم يأت بما امر به يقال خافه امر سلطان الا ان الامر لما كان طلب المأثور به باكد
الوجوه حتى صار واجبا الاقدام عليه والشرع حكيم على الاطلاق اقتضى الامر الصواب منه كون المأثور به حسنا لانه لا ينافي بالحكمة
طلب ما هو قبيح باكد الوجوه قال الله تعالى ان الله لا يهدي القوم الفاسقين وقال جل جلاله وينهى عن الفحشاء والمنكر فلذلك الامر منه على كون المأثور به
حسنا والعقل لا يعرف بها الحسن لانه موجب له بنفسه اذ لو كان حسن المأثور به العقل لما جاز وروى النسخ عليه لان حسن العقل لا يرد عليه
التبديل بحسن شكر المنعم وحسن العدل والاحسان ثبت ان حسن المشروعات من قبيحة الشرع والعقل يدركه الحسن في بعضها في ذاته
ونسف بعضها في غير ما فان قيل الفصل عرض وانه صفة والصفة لا يقوم بها الصفة فكيف يصح وصفه بالحسن والقيح والوجوب حقيقة وايضا
الفصل قبل الوجود يوصف بكونه حسنا وقبيحا واجبا وخرايا والمعدوم لا يتقبل الصفة حقيقة قلنا هذه صفات راجعة الى الذات كالوجود مع
الوجود والحدوث مع الحدث وكالعرض الواحد الذي يوصف بانه موجود ومحدث ومضروب وعرض وصفة ولون وسواد فهذه صفات
راجعة الى الذات لا سمان زائدة عليها ولان الفصل يوصف بانه حسن وقبيح لدخوله تحت تعيين الله تعالى وتعيينه كما انه يوصف بانه
حادث ومحدث لدخوله تحت احداث الله تعالى لانه محدث قام به لان ذلك المحدث محدث فيمتنع الى حدوث اخر فيؤدي الى القول
بمعان لانهاية لها وانه باطل ولان هذه صفات اضافية واسماء نسبية والصفات الاضافية ليست بمعان قائمة بالذات ويكون لها
موصوفة بها على الحقيقة وانما يقتضي وجوده عين علة بين الصفة والموصوف والاسم والمسمى كما في فلفظ الاب والابن والاب والابن
موصوفة بهذه الصفات حقيقة لا مجازا وان لم تكن الابوة والابوة والابوة معاني قائمة بالذات زائدة عليها ثم يوصف بالمعدوم وهذه
الصفات على الطريق الاول والثاني مجاز لان صفات الذات لا يتصور قبل الذات وكذلك الاحداث لا تتعلق بالمعدوم والحالة
المحدث وعلى الطريق الثالث على حصيل الحقيقة لوصف المعدوم بانه معلوم ونذكره ونحذر عنه كما في البيان قوله المأثور به نوعان حسن
لمعنى في عينه وحسن لمعنى في غيره والذي حسن لمعنى في عينه نوعان ما كان المعنى في موضعه كالصلوة فانها تنادي بالفعال والقول
للتعظيم والتعظيم حسن في نفسه فمعنى حسن لمعنى في عينه اى الصف بالحسن بحسن ثبوت في ذاته وحسن لمعنى في غيره اى الصفة
بالحسن بحسن ثبوت في غيره والقسم الاول منقسم على قسمين ما كان المعنى اللام للمعنى اى المعنى الذي الصف به المأثور بالحسن في موضعه
من غير نظر الى واسطة كالصلوة فانها تنادي بالفعال والقول والصلوة لا تنادي بالفعال لان معنى الصلوة
على الافعال الاتري انها تجب على القادر على الافعال دون الاحوال ولا تجب في حكمه ثم قيام العبد بين يدي الرب واضعا للبين
على التثال صا فاطرفة الى الارض تعظيم له في نفسه ثم اعتقابه بالركوع زيادة في التعظيم ثم الحاق السجود به نهاية في التعظيم بوضع
اشرف اعضائه على التراب وكذا التلبس والثناء وتلاوة القرآن والتسبيحات وسائر افعال الصلوة تدل على

التي عظم والمباغته في التنزيه والتقدس وبذل الجهد في اظهار الجودية والمسكنة في القدر فثبت ان افعال الصلوة اذا ذكرها جميعا في
 التظيم والتعظيم لله تعالى حسن في نفسه لانه من باب الشكر وشكر المنعم واجب عقلا والايمان من هذا القسم ايضا بل هو اعلى درجة من الصلوة
 لان حسنه لا يحتمل السقوط بحال بخلاف الصلوة وهذا قد اقامه في الامام فخر الاسلام ذكره على ذكر الصلوة الا ان الشيخ لم يذكره ههنا اعتمادا
 على ذكر الصلوة فانه لما ذكر ان حسن الصلوة بعينها عرف ان الايمان بهذا الوصف اولى قوله الا ان يكون في غير حينه او حال اضراره
 كما راجحة الى التعظيم لانه ان يكون التعظيم في غير وقته كالصلوة في الاوقات المكرهه به وكذا في الفرض قبل الوقت او غير
 حاله كالصلوة في حال الحيض والنفس وحدث والجنابة فان هذه الحالة ليست بصاحبة للتعظيم فقد شرطوه في الطهارة وكذا حكم سائر
 الشروط فينبغي ان يتحقق بهذا العارض فيصيب حراما قوله واما التحقق بالواسطة بما كان المعنى في وضعه كالزكوة والصوم والحج فان هذه
 الافعال بواسطة حاجته الفقير الفقير واشتهى النفس وشرف في المكان تضمنت اعثارها على الله وقدره وتعظيم شعاعه فصارت
 حشفا من العبد للرب عزت قدرته بالثالث معنى لكون هذه الوسائط ثابتة بخلق الله تعالى مضافه اليه وهو القسم الثاني من افعال
 الاولين فالزكوة صارت جنة بواسطة دفع حاجته الفقير لانهما ايتا جزاء مقدر من النصاب المولى للفقير المسلم الذي ليس بهاشية
 ولا مولا ولا يتم هذا العمل الا بواسطة دفع حاجته الفقير الذي هو من خواص الرحمان فصارت حسنة بهذه الوسطة لانها
 لان تملك المال وتنقيصه في ذاته اذا عتد به حرام شرعا وممنوع عقلا والصوم صار حسنا بحصول قهر النفس الامارة
 بالسوء التي هي عدو الله وعدوك به كما جاز في الخبر انه تعالى اوحى الى داود عليه السلام عاد نفسك فانها انتصبت لمعادني
 وقال عليه السلام اعدى عدوك نفسك التي بين خفيك ولهذا كان اجماعا مع النفس اقوى من الجهاد مع اهل الحرب حتى سمي
 الجهاد والكبر في قوله عليه السلام رجعتا من الجهاد الا صغيرا الى الجهاد الاكبر فصارت حسنة بهذه الوسطة لانه حسن في ذاته لان
 تجويع النفس ومنع نعم الله عن ملوكه مع النصوص لمصلحة لها ليس بحسن والحج صار حسنا بواسطة انه زيارة امكنة مغفلة
 عظمها الله تعالى وشرفها على غيره في زيارتها تعظيم صاحبها وصار حسنا بواسطة شرف المكان لانه اذا قطع المسافة
 وزيارته امكن معلومة يساويان في ذبيحة سفر التجارة وزيارته البلاد غير ان هذه الوسائط ثبتت بخلق الله تعالى بل بخلقها
 للعبد فان الفقير الفقير ليس بمستحق عبادته اذا العباد لا يستحقها الا الله تعالى وحاجته الى الكفاية ثابتة بحق الله تعالى
 جل جلاله بدون اتيانها قال الله تعالى وانه هو اغنى واقنى اى افقر في قول والنفس ليست بجانية في صفاتها بل هي
 مجبولة على تلك الصفة كالنار على صفة الاحراق ولهذا لا يلام احد على الميل الى الشهوات ولا يسئل عنه يوم القيمة ولا يقال
 لما لم يكن النفس بجانية في صفاتها كيف استحققت القهر لانا نقول انما وجب قهرها لانه هو باللائق المرء في الهلاك
 بسبب متابعتها هو اياها كما ان التباعد وجب عن النار احتراز عن الملاك وان كانت مجبولة على الاحراق غير مختارة فيها
 وكذا قتل الحيية والعقرب وسائر الموزيات جائز وان كانت مجبولة على الايداء غير جانية في ذلك اخرازا عن الضرر الذي
 ليس بمستحق للتعظيم بنفسه اذ هو جسم كسائر المبيوت بل يجعل الله تعالى له اياه مغفلة وامره ايانا بتعظيمه ولما ثبت ان هذه
 الوسائط ثبتت بخلق الله تعالى بل بخلقها لاجل حاجته كانت مضافه الى الله تعالى وسقط اعتبارها في حق العبد فصارت حسنة
 العبادات حسنة خالصة من العبد للرب بل بواسطة كالصلوة ولذلك شرطها الا بالية الكمال فلا يجب على الصبي كالصلوة حشفا

في

لما شاع في رحمته الشد في فصل الزكوة فان قيل الصلوة صارت قرينة بهما بواسطة الكعبة ايضا فينبغي ان يكون من هذا القسم كالحج قلنا انما ارد
بالواسطة بهما ما يتوقف ثبوت الحسن للمامور به عليه كما بينا ان حسن هذه العبادات يتوقف على هذه الوسائط المذكورة حتى شابهت باعتبارها
الحسن لغيره والصلوة تعظيم الله تعالى حسن في ذاته من غير توقف له على جهة الكعبة فانها قد كانت حسنة حين كانت القبلة بيت المقدس
وجنة المشرق وقد بقيت حسنة عند فوات هذه الجهة حاله اشتباه القبلة فلما لم يتوقف حسنها على الوسائط كانت من القسم الاول بجملة تلك
العبادات فانها لا تكون حسنة بدون وسائطها فكانت من القسم الثاني اشار الشيخ الامام العلامة مولانا بدر الملت والدين في فوائدهم
التقويم قوله وحكم ندين النوعين وهوان الواجب متى ثبت لا يسقط الا بفعل الواجب او باعتراض ما يسقط بعينه يعني اسي الحسن يعني
في عينه ولما تحقق به واحد وهوان الواجب متى ثبت لا يسقط الا بفعل الواجب اسي بالانتيان به او باعتراض ما يسقط بعينه اسي بالاشترط
استقاط لنفسه بلا واسطة مثلاً الجبض والنفاس ونحوهما وهو اخر ازعا وجب بغيره فانه ليسقط ببقائه كالوضوء والسعي
الى الجمعة واعتراض عليه بان المارد من الواجب ان كان ثابت في الزمة بالسبب يصح قوله باعتراض ما يسقط بعينه لانه قد يسقط بعد
الوجوب بالعوارض الحادثة في الوقت ولكن لا يستقيم ايراده في هذا الموضع انه في بيان حسن ما ثبت بالامر لا في بيان حسن ما ثبت بالسبب
وقد عرفت ان ما ثبت بالسبب وهو نفس الوجوب لا يتعلق بالخطاب وان كان المراد ما ثبت بالامر وهو وجوب الاداء لا يستقيم قوله او
باعتراض ما يسقط لانه وجوب الاداء بعد ما ثبت لا يسقط بعراض واجب عنه بان المراد منه ما ثبت بالسبب الا ان السبب لما عرف بالامر
صحت اضافته ما ثبت به الى الامر بواسطة لما صحت اضافته ما ثبت بالمقتضي الى المقتضي على ما مر بيانه قوله والذي حسن معنى في غيره نوعان
القسم الاول نوعان ما يحصل المعنى بعده بفعل مقصوده كالوضوء والسعي الى الجمعة ما يحصل المعنى بفعل المامور به كالصلوة على الميت وما
واقامة الحدود فان ما فيه من الحسن من قضاء حق المسلم وكبت اعداء الله تعالى والنجاة عن المعاصي يحصل بنفس الفعل كالقسم الاول
ما يحصل المعنى بعد بفعل مقصود الضمير راجع الى ما يعني به ان الغير الذي شرع هذا المامور به لاجله ثبت الحسن له بواسطة لا يحصل بعد
حصول المامور به لا بفعل قصدي كالوضوء والسعي الى الجمعة فان الوضوء في نفسه ليس بحسن لانه تبرؤ وتطهر في نفسه وليس في ذلك
حسن وانما حسن للتوصل به الى اداء الصلوة فكان حسنا لغيره وكذا السعي ليس بحسن في نفسه اذ هو مشي ونقل اقدام وليس في ذاته حسن
وانما حسن وصار مامورا به لاقامة الجمعة اذ به يتوصل الى اداها فكان حسنا بمعنى في غيره ايضا ثم الصلوة لا يتبادى بالوضوء بحال الجمعة
لا يتبادى بالسعي بوجه بل بفعل مقصود بعد حصول كل واحد منهما فكان هذا القسم وهو القسم الثالث كما مللنا في كونه حسنا لغيره كالقسم الاول
في كونه حسنا لعينه والنوع الثاني من القسم وهو رابع الاقسام ما حسن بمعنى في غيره ولكن ذلك الغير يتبادى بالمأمور به من غير حاجة
الى فعل مقصود له كالصلوة على الميت والجماد واقامة الحدود فان صلوة الجنزة ليست بحسنة في ذاتها اذ هي بدون الميت عبث
كذا ذكرنا لقا صهي الامام ابو زبير رحمه الله وانما صارت حسنة بواسطة اسلام الميت الا ترى ان الميت لو لم يكن مسلما كانت الصلوة
عليه قبيحة منهيها عنها قال الله تعالى ولا تصل على احد منهم مات الا بالآية فيثبت انها حسنة لمعنى في غيره وهو قضاء حتى الميت
المسلم وكذا الجهاد ليس بحسن في نفسه لانه تعذيب عباد الله وتخريب بلادهم وليس في ذلك حسن كيف وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم
الا ذمي ببيان الرب ملعون من يهدم بنيان الرب وانما صار حسنا بواسطة كفر الكافر فانه لما صار عدا للدين والمسلمين وقصد الى محاربتهم
مشرع الجهاد اعدا للكملة وقهر لهم واعزاز للدين الحق فكان حسنا لغيره وكذا واقامة الحدود وليست بحسنة في نفسها فانها تعذيب

العباد واينما وسم كائنا من جنس ما كانت حسنة بواسطته الرخصة المعاصي المنفصلة الى الفساد وتؤديها الى تحقيق جيبانة
النفس والمال والعرض والنسب فكانت حسنة لغيرها لكن المعنى الذي شرع الماسورة لاجله في هذا القسم يحصل بنفس الايمان
بالماسورة فان فضله حق الميت واعلاء الدين بقوله عدايم والزجر عن المعاصي يحصل بنفس الصلوة والجماد واثباته محدود
من غير توقف على فعل آخره فكان هذا القسم في كونه حسنا لغيره دون القسم الثالث لشبهه بالحسن بعينه من وجه كان في
مقابلة القسم الثاني فانه حسن بعينه شبيه بالحسن لغيره وهذا القسم حسن لغيره شبيه بالحسن بعينه وانما اختلفت الوسائط وهي السلام
الميت وكفر الكافر وارتكاب المنهي عنه بهما دون الصوم ونفسه لانهما وان كانت بتقديرات الله تعالى ومشتبهتة فهي تثبت
باعتبار العبد وصنعه عن طواعيته فوجب اعتباره باوذا اعتبرت كانت العبادة حسنة لمعنى في غير ما لان العبادة تتم بالعبد
لرب عزت قدرته فيكون الواسطة المضافة الى غير الله تعالى غير فعل العبد بصورة ومعنى بخلاف تلك الوسائط فانها
تمت بصنع الله لا بصنع العبد فيها فسقط اعتبارها فيثبت العبادة حسنة من العبد للرب بلا واسطة قوله وحكم بين النوعين
واحد ايضا كما ان حكم النوعين الاولين واحد وهو بقا الواجب لوجوب الغيبة وسقوطه بسقوط الغيبة واحدا لينا
كما ان حكم النوعين الاولين واحد وهو بقا الواجب لوجوب الغيبة وسقوطه بسقوط الغيبة حتى لو سقطت
الصلوة بحض او نفس او غيرهما سقط وجوب الوضوء وكذا احكم السعي حتى لو نقل من الجاهل كرا بعد السعي
قبل اداء الجمعة ثم خلى عنه كان السعي واجبا عليه ولو حمل كرا الى الجاهل او كان متكلفا فيه فضلى الجمعة سقط اعتبار السعي
ولا يمكن لعدم نقصان فيها هو المقصود وان سقطت الجمعة عنه لمرض او سفر سقط السعي وكذا حق الميت متى سقط
يمارض منساق الى اختياره من بغي او قطع طريق سقطت الصلوة عليه وكذا اذا قام به الولي سقطت عن الباقيين حصول
المقصود وكذا اذا تم شكر شوك الكفار بالقتال مرة لم يسقط الفرض ووجب القتال ثانيا ولو نشور اسلام الخلق عن
آخرهم يسقط فرض القتال وان كان ذلك خلافا لجمعة فان النبي عليه السلام قال لن يبرح هذا الدين قائما قتال عليه
عصاة من المسلمين حتى تقوم الساعة

فصل في النهي النهي في اللغة المنع ومنه النهية للفعل لان ما منع عن الشيء وفي اصطلاح اهل الاصول هو استبعاد ترك الفعل بالقول
من هو دونه فيقول الفاعل لغيره لا تفعل على سبيل الاستعلاء وقيل هو اقتضائك من فعل على جهة الاستعلاء وهذه العبارات
بعضا قريب من بعض ويفهم ما فيها من الاختلافات عا ذكرنا في حد الامر الامر ثم صيغة النهي وان كانت متروكة بين النهي كقوله تعالى ولا تقولوا
الزنى والكرامة كقوله تعالى وذر البيع اذا معناه لا تباعوا والتحقيق كقوله تعالى ولا تمدن عينيك الآية وبيان العاقبة كقوله تعالى
ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والبداء كقوله تعالى لا تكلمني الى نفسي والياس كقوله لا تعتذروا اليوم والارشاد كقوله تعالى
لا تسألوا عن اشياء ان تبدلكم تسؤلهم والشفقة كقوله صلى الله عليه وسلم لا تتنزا والرداب كراسي في مجاز في غير التحريم والكرامة
بالاتفاق فاما الكلام في انها حقيقة في التحريم دون الكرامة او على العكس او مشتركة بينهما لا يشترك اللفظي او المعنوي
او موقوف فعلا بالتقدم في الامر من الزين والتمتار كذا في عامة نسخ الاصول ثم موجب النهي عند الجسور وجوب
الاتمساع من مباشرة النهي عنه لانه حسنة الامر كما ان طلب الفعل بالمخ الوجوه مع نقاء اختيار المخاطب يحسب

في الطريق ذاهبين والا خال السبع يوجد البيع بان كثر في الطريق من غير بيع وكذا النسي عن الصلوة في الارض المخصوصة متعلق بالشغل
الارض حقيقة وهو معنى مجاور قابل للتملك اذا الشغل يوجد دون الصلوة والصلوة توجد دون الشغل وكذا النسي عن الوطى حاله كحيف
متعلق باستعمال الازم وهو معنى مجاور للوطى غير متصل به وضعاً ثبت ان النسي عن هذه الاشياء لا يغير الا اعتبارها وحكمها في هذا النوع
يكون صحيحاً مشهوراً بعد النسي باختلاف بين المفتاح حتى العقد البيع وقت النذر وجب للمالك من غير توقف على القبض نادى الفرض بالصلوة
في الارض المخصوصة لان القبض لما كان باعتبار معنى مجاور للنسي غير متصل به وضعاً كالموت في الزالة مشروعية اصله او وضعاً فاجب الكرامة دون الفساد
كالتصاميم او ترك الصلوة يكون مطيعاً بالصوم عاصياً بترك الصلوة والايوثة ترك الصلوة في افساد اصل الصوم ولا وصفه لانه مجاور للصوم
غير متصل به وصفاً ولهذا في حكم هذا النوع ما ذكرنا اولاً ان النسي عن الوطى في كحيف معنى مجاور فلنا ان وطناً في حالة كحيف كليلها
لأنه في الاول معنى فيما اذا لم تكن ثلثاً وتزوجت باخر لان حرمة معنى مجاور لقبول التمسك فلا يمنع عن احداث استكمال الوثب حرمة معنى
وثبت به احصاءه الوطى معنى اذا تزوج امرأة ووطئها في حالة كحيف يصير حصناً لهذا الوطى كما لو طئها في حالة الطهر حتى لو لم يزوج
ذلك كان حدة الرحم دون اجماله لما ذكرنا ولا يسلط الفيا به احصان العقد حتى وجب كحيف على فادقه بعد الوطى كذا في بعض
ونذا القسم في مقابلة السعي والظهار وهو انما اتصل به المعنى وضعاً كالبيع الفاسد وصوم يوم آخر من النوع الثاني مما قبله غير ما اتصل به
المعنى الموجب للقبض بحيث صار وضعاً لم يتصور التمسك عنه كالبيع الفاسد وصوم يوم آخر فان البيع الفاسد كبيع الربوا او البيع الربو
كما لو باع العبد لغيره ان لا يخدم المولى على خلاف مقتضى العقد والبيع بالخمر قد وجد فيه كمن البيع من الهبة محله ان يكون فيجاء بصله لكن
اتصل به بالوجوب على وجه صار وضعاً لانه في بيع الربوا هو شرط الفضل الذي فاقته به المساواة المشروطة بجوار بيع الحسنين
وكذا الشرط المفسد وهو الذي لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعتق وعليه من ان الاستحقاق في معنى الربوا لا يعبأ
عن فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة وهذا الشرط بهذه المثابة فانه حكم شرط الفضل والشرط اذا دخل فيه صار منه حقوقه فكان كوصف
فما شرطه لا يستعمل لكن التصرف ولا محله ولا يلية العاقبة فلا يزوج اصل المشروعية ولكن فاقته به شرطه يجوز فصار فاسداً في البيع بالخمر
هو كحل الذي يمكن في الثمن اذا اخبر ليست بمقوم وهي مما وجب الاجتناب عنه فلا يجوز تسليمها وتسليمها او الثمن في البيع بمثل
الوصف فيفسد به البيع ولا يسلط في صوم يوم آخر المعنى الموجب للقبض وان كان غير الصوم لكنه اتصل به وصفاً فان الصوم هو الامساك
المطهرات الثلاث بها راع النية وهو في نفسه من ولكنه قبض بمعنى اتصال الوقت الذي هو محل داء وهو انه يوم عيد وضيافته والوقت
داخل في تعريف الصوم فكان انحلال الصافي من قبل الوقت بمشركه الوصف لانه لا يفسد الفكا كحيف ولما صار المعنى الموجب للقبض في هذا الم
بمشرط الوصف كان اشد اتصالاً بين القبض في القسم الذي تقدمه فاجب بالمشروع كما اوجب لك القبض الكرامة فيما
تقدمه ليكون الحكم ثابتاً بقدر دليله قول والنية عن النسي الافعال المحبة يقع على القسم الاول النسي عن الافعال الشرعية يقع
على القسم الاخير وقال الشافعي انه في البابين انه ينصرف الى القسم الاول لا بدليل ويكون نسخاً لما كان مشروفاً لان النسي
في اقتضائه القيمة حقيقة كالا في اقتضائه احسن فينصرف مطلقاً الى الكمال منه كالا في النسي المطلق انحالي عن القرينة الدالة
على ان النسي عنه قبض لغيره عن الافعال المحبة وهي التي تعرف مساواة الوقت تحقيقاً على الشرع كالا في القتل وشرب الخمر
اسمى كحل على القسم الاول وهو قبضه على خلاف ان اصل ان ثبت القبض باقتضاء النسي فيما اضيف اليه النسي لا فيما لم يضيف اليه فلا يترك

هذا الاصل من غير ضرورة ولا ضرورة هنا لان تحقق هذه الافعال مع صفه القبح لانها لو جازت فلا يتبع وجودها بسبب القبح الا اذا قام
الدليل على خلاف كالتنبي عن الوطى في حاله ان يحض عن اتحاد الدواب كراسي وانشى في فعل واحد ونحوه فان الدليل قد دل على ان التنبي
عنه المعنى الاذى والمشقة لا العين هذه الاشياء والنسب الى المطلق كما ذكرنا او رد عن الافعال الشرعية وهي التي يتوقف حصولها
تحققا على الشرع كالصلوة والصوم والبيع والاحارة وسائر العبادات والمعاملات يقع على القسم الاخير وهو الذي يكون القبح
لغيره متصلا به وصفا حتى يبقى المتنبي عنه بعد التنبي شرعا باصله عندنا وان لم يكن شرعا بصفه وقال الشافعي رحمه الله ان التنبي المطلق
انحالى عن قرنيه ينصرف الى القسم الاول وهو الذي يكون نجه لعينه في البابين اى النوعين هما الافعال الحسية والشرعية حتى يبقى
المتنبي عنه شرعا وعال بعد التنبي عنه اصل حيا كان او شرعيا الا بدليل الاستقار يستعمل ان يكون راجعا الى المذهب في الصوتين
اى التنبي عن الفعل الحسى يقع على القبح لعينه عندنا الا بدليل كالتنبي عن قربان استحاض وعن الفعل الشرعية يقع على القبح لغيره
على بقاا المشروعية الا بدليل كالتنبي عن بيع المضامين والمكايح وصلوة الحث وفتنة المتنبي عن الفعل الحسى الشرعى يدل على القبح في عينه
عنه وانما شرعية الا بدليل كالتنبي عن طمس الحاضم البيع وقت النذر فيحتل ان يكون لاجال نذره وهو الاصل لذلك السوق عليه
استحال ان التنبي المطلق عن الافعال الشرعية مثل العبادات والمعاملات يدل على ابطالها عند اكثر اصحاب الشافعي رحمه الله عليه
وهو الظاهر من نذره واليه ذهب بعض المتكلمين وعند اصحابنا لا يدل على ذلك واليه ذهب المحققون من اصحاب الشافعي
كالغزالي وابي بكر القفال الشافعي رحمه الله وهو قول عامة المتكلمين من القائلون بانه لا يدل على ابطالها فذهب اصحابنا الى
انه يدل على الصحة وذهب غيرهم كالغزالي وغيره الى انه لا يدل عليها ثم لا بد من تفسير لصحة وبطلان الفساد وتوسيع المسند
الاقوال فالصحة في العبادات عند الفقهاء عبارة عن كون الفعل مستقرا للقضاء وعند المتكلمين عن موافقة امر الشارع حسب القضا الاول بموجب فصوله
فمن انه مستظهر ولم يكن كذلك صحته عند المتكلمين لموافقة امر الشارع بالصلوة على حسب حاله غير صحيحة عند الفقهاء لكونها غير مستقلة
للقضائى في عقود المعاملات معنى الصحة كون العقد سندا لترتب ثمراته المطلوبة عليه شرعا كالبيع للملك والباطل ان فسخه في
العبادات عدم سقوط القضاء بالفعل في عقود المعاملات تخلف الاحكام عنها وخروجها عن كونها اسبابا سفيدة للاحكام على مقابلة
الصحة واما الفساد في بطلان عند اصحاب الشافعي وكلاهما عبارة عن معنى واحد وعندنا هو قسم ثالث من غاير الصحيح الباطل
وهو ما كان شرعا باصلا غير مشروع بوصفه على ما ساقى بانه باطل الصحة عندنا لطلوع ايضا على تقابله الفاسد كما نطلق على مقابلة الباطل
فاذا حكمنا على شئ بالصحة فمعه بانه مشروع باصلا وصفه جميعا بخلاف الباطل فانه ليس مشروع اصلا بخلاف الفاسد فانه مشروع باصلا دون وصفه
فالمتنبي عن تصرفات شرعية يدل على الصحة بالمعنى الاول عندنا من حيث ان المنع عنه يصح لاستقاط القضاء في العبادات كما اذا نذر صوم او امر
فيه لا يجب عليه القضاء لترتب الاحكام في المعاملات ولا يدل عليها بالمعنى الثاني لانه ليس بمشروع بوصفه وان كان شرعا باصلا وحسب المصنف الاول
بان الكلام قسما كالتجديد الاستتجار والامر والتنبي وكل واحد منهما موجب اصل لا ينحصر عنه في اصل او منع او حمل تحقيقه كل واحد منهما
هى الاصل والتنبي في اقتضائه القبح حقيقة كالا مرفى اقتضائه الحسن ليعني حقيقة التنبي شرعا ان يكون مقتضيا للقبح في عين المتنبي عنه كالتنبي
الا مرفى ان يكون مقتضيا للحسن في عينها مرفى كما ذكرنا من ضرورة حكمه الامر التنبي لا شرعى انه لو قيل بنى الشارع لا يقتضيه القبح بل
القائل كما لو قيل امر الشارع لا يقتضيه الحسن وهو تكذيب الثاني من ادوات الحقيقة ثم العمل حقيقة الامر واجب حتى ان حقيقة حقيقة حسن الباطل

كتاب التفتيش شرح مسائل
الغيبية لا بدليل فيجب العمل بحقيقة الشيء وهو ان ثبت في النفس عنده لعينه الغيبية لا بدليل لان المطلق يصرف الى الكامل والناقص
موجود من وجه دون وجه ومع شبهة عدم التثبت بحقيقة الوجود والكمال في القبح ان يكون في عين الشيء عنه كما في جانب الحسن
فكان هذا هو المحجب الاصل في حجب القول به واذ ثبت ان حقيقة الحقيقة تقع المنة عنه لذاته لا يتصور ان يبقى مشروعا بعد الشيء لان ادنى
درجات المشروعة ان يكون مباحا سلبا لا ايجابا عليه والبيع اعيان حرام في نفسه فكيف يتصور ان يكون مشروعا فكان الشيء منسوخا
بمشروعية فلم يرجع الى ابقاء الصورة بعد المنسوخ قوله ولا يلزم الظاهر لان كلامنا في حكم مطلوب يتعلق بسبب مشروع لا بتقضى سببا او حكما
مشروعا مع وقوع الشيء عليه فاما ما يجوز ان شرع راجعا فيعتل حرمته بسبب كالتقصا ص جواب عما يرد نقضا عليه لعينه لا يلزم
على ما ذكرنا ان الشيء عن التصرفات الشرعية ليقضي رفع الشريعة الظاهر فانه تصرف مني عنه محذور عنه وقد انعقد بعد ما صارت فيه
سببا للفساد التي في عبادة ولم يجهزم بالشيء لان كلامنا في الشيء الوارد في التصرف الموضوع حكم مطلوب مشروعا كالبصير للملك
النكاح المحل انه بل يفي سببا لذلك الحكم بعد الشيء اسم الاو الظاهر ليس تصرف موضوع حكم مطلوب شرعا بل هو احرام فانه منكر من القول وروى
والكفا فاما وجه جبر ان ذلك لا يجزى وثبوت وصف اعطى في السبب لا يخرج السبب من ان يكون صاحبا لايجاب جبر بل حقيقة كمال
التمثيل العيني فانه محذور شرعا وجب التقصا ص جزاء وثبوت وصف اعطى في السبب لم يخرج من ان يكون صاحبا لايجاب بل هو الموتر في ايجاب
فكذا الظاهر ويومعنى قوله في جعل حرمته بسبب الشيء ليقضيها واجتج من قال بانه لا يدل على الفساد ولا على الصحة بان الشيء يدل على
الترك او التحريم فقط اما الفساد والصحة فامران اخران يحتاجان الى دليل اخر واللفظ غير موضوع للمعنى واللفظ لغته شرعا ولا
ضرورة الغيبة فكلاهما ما شرع عاقلانه لم يتقبل ذلك صرحا عن الشارع لا بالتواتر ولا بنقل الاحاد واما ضرورة فلانه ليس من ضرورة الماهية
ان يكون صحيحا فكيف يكون من ضرورة الشيء عنه ذلك كذا قال الشارع حرمت عليك بيع الربوا او خضيتك عنه لكن ان فعلت وقع
سببا للملك الا يكون تناقضا فثبت انه لا يدل على الصحة ولا على الفساد قوله ولما ان الشيء يرد به عدم الفعل سببا فالى اختيار العباد
وكسبه فيقتضيه التصور ليكون العبد مثلي بين ان كيف عنه باختياره فيثاب عليه وبين ان يفعل باختياره فيثاب عليها بل هو حكم
في الشيء فاما القبح فوجب قاسم بالشيء ثبت مقتضى تقيدها كحكم الجور حقيقة على وجه سبيل به او جبر اقتضاه بل يجب العمل بالاصل
في موضوع العمل بالمقتضى بقدر الاسكان وهو ان يجعل القبح وضعا للشروع فيصير شيئا عابدا على غير مشروع بوصفه فيصير فاسدا مثل الفاسد
من الجوهري بانه ان ادركه الى اتبلى عباده بالامور التي بناها على اختيارهم من اطاعة بالاتجار كاستمراء الامم اعماشي باختياره قال
الجنة بفضلها ومن عصاه تبرك الاتجار والانتهاز باختياره استحق النار بعدله والاتباع بالشيء انما يتحقق اذا كان الشيء عنه متصور
الوجود بحيث لو اقدم عليه المكلف لوجب حتى يبقى العبد مثلي بين ان يقدم على الفعل فيثاب او كيف عنه فيثاب بالتمتع عن تحقيق الفعل
مجازا فيكون عدم الفعل سببا الى كسبه واختياره هذا هو جبر حقيقة الشيء واما المنسوخ فليدان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا
كالتمتع الى بيت المقدس وحل الاخوات لم يبق مشروعا واما ما لا شرع فاشنع العبد عن ذلك بناء على عدمه في نفسه لا يتعلق باختياره
واما الاشياء على الانتفاع في المنسوخ ونظيره ذكرنا ان من انتفع عن شره بجمع القدرة ثبات عليه لان عدمه بناء على انتفاعه وكسبه لو انتفع عنه
لا يجبر بالانتفاع عليه لان الانتفاع عنه بناء على عدمه شتم الشيء كما يقتضيه تصور الشيء عنه ليقضي قبحه ايضا لما صرنا ان اجمع بينهما
وجب العمل به والاوجب الترجيح ففي العمل احسن لكن اجمع بينهما لان وجوده لا يمنع بسبب القبح فاما التصرف الشرعي فلا يمكن

فيما كبح منها لانه لا يتحقق مع القبح فوجب الترجيح ثم امان نيج جانب القبح كما هو مذهب السخيم او جانب التصور فقلنا ترجيح جانب التصور
 اوله من وجوه احدى بان التصور هو الموجب الاصل للمنى لغة موعودا وشراعا لانه لا يتعدى لازمة وانتهى بقال نية فانه
 كما يقال امره فانه لا يتحقق ان يقال لا اعنى لا يتصور واما شرا فقلنا ان يتحقق الاستسار به والقبح ليس كذلك بل هو
 مقتضية الشريعة فكان اعتبار الموجب الاصل الذي لا يوجد حقيقة بوجه شرع فاعرفا ولفظ اولي من اعتبار اياه ووجه ثابت شرعا
 وثانها انه قد امكن اعتبار جانب القبح باعتبار التصور ايضا بان يكون القبح راجعا الى الوصف فكان فيه جميع من الامر من وجه واحد باعتبار
 جانب القبح لا يمكن اعتبار جانب التصور بوجه فكان الاول اولي وثالثها ان اعتبار جانب القبح يودي الى البطلان حقيقة القبح
 حينئذ يصير نسخا وهو غير النسي حدا حقيقة وفي البطلان المقتضى ضرورة فكان اعتبار القبح وانتهى في عين النسي عنه فاما
 موضوعه بالنقص وليس في اعتبار جانب التصور ذلك وفيه تحقيق النسي مع رعاية مقتضاها فكان اعتبار اولي ثم انك قد علمت ان المراد
 من امر الشارع وفيه وجوب الايمان ووجوب الانتصار لوجود الفعل وعدمه لان شغل المراد عن ارادة الله تعالى محال عند اهل الحق فكان معنى
 قوله يراى به عدم الفعل لطلب به عدم الفعل او يراى به عدم الفعل في وصف من غير نظر الى انه صادر من الشارع وقيل معناه يراى به عدم
 الفعل في حق من علم عدمه في سعة الانتفاع عن مباشرة النسي عنه فاما في حق الكل فالمراد من النسي وجوب الانتصار لوجوده من
 الامر وجوب الايمان لوجود الامر به والاول هو الوجه فيقتضى التصور الضمير المستكن للمنى اى يتوقف صحة على صحة تصور النسي عنه من ان
 يكفى عنه اى يتبع عن النسي عنه هو الحكم الاصل في النسي اى كون عدمه منضاه الى اختيار العبد هو الموجب الاصل اذ يكون النسي
 متصورا لوجوده هو الحكم حقيقة الاصل في ما بالقبح اى قبح النسي عنه فوصف قائم اى ثابت بالنسي للمنى عنه لانه قائم حقيقة النسي لانه منع
 القبح وذلك حسن ثبت مقتضى به اى ثبت القبح مقتضى النسي تحقيقا حكما اى لاجل تحقيق الحكم النسي وهو طلب الاعلام فلا يجوز تحقيق
 اى اثبات القبح الذي ثبت اقتضاه على وجه يبطل به اى بالقبح ما وجب القبح اى اثباته واقضاه وهو النسي لما قلنا انه يصير عاملا على
 موضوعه بالنقص لان مقتضى حينئذ يصير ليل على فساد المقتضى بعد ان كان دليلا على صحته بل يجب العمل اجتراب عن قوله فلا يجوز تحقيق
 اى يجب العمل بالاصل وهو النسي في موضوعه وهو ما ورد النسي فيه وذلك بالقاء مشروعية ليعتد النسي على حقيقة ويجب العمل بالمقتضى هو
 القبح بقدر الامكان وهو ان يجعل القبح وصفا للشروع اى يجعل القبح راجعا الى وصف النسي عنه لانه لا يذاته فيصير اى المشروع النسي
 مشروع باصلا اى في نفسه غير مشروع بوصفه لاتصال القبح به فيصير فاسد الفوات وصفه مثل الفاسد من الجواهر الجواهر معرب كونه
 والمراد منه مهننا ما هو المفهوم فيها بين الناس يقال لو لؤة فاسدة او ابقى اصلها وذهب لمعانها وبياضها واصفرت
 وكذا يقال بحسب فاسد اذ ابقى اصله وتغير وصفه بان ختم اللحم فكذا التمر من الفاسد ما هو مشروع باصلا غير مشروع
 بوصفه وفي بعض الشروح الفاسد من الجواهر باقى متفعا باصلا بعد ان قام انفسا به بخلاف الباطل فانه لا يبقى متفعا
 اصلا يقال للحم اذا اتن ولكنه بقي صالحا للفداء حكم فاسد واذا صار بحيث لا يبقى له صلاحية الفداء يقال له حكم باطل وذكر الاوامر
 السباني في القواطع في جواب ما ذهبنا اليه ان الفعل المشروع وجوده بامر من بفعل العبد وبالطلاق الشروع
 فيما انتهى اطلاق الشروع فلم يبق منه وعافا ما تصور العقل من العبد فعلى حاله فيصير النسي بناء عليه يتيقن ان العبد قد
 بالصوم ما هو به ليس في وسع الا النية والامساك فاما اختياره ومسيره عبادة فهو من اسس الشرع لا

العبد بما انتهى خرج الفعل عن الاعتقاد في صورته وهو الرذال اذن الشارع والاطلاق فلم يكن الفعل صوابا نظرا الى رذال اطلاق الشرع
وكان صوابا نظرا الى فعل العبد واذا بقي تصور الفعل من المبدع انتهى وتحقق ولهذا الواركية كان عاصيا مستحقا للعقاب لا بكونه
المنتهى عنه واثباته بما في وسع وطاقة من فعل الصوم اذ ليس في وسع في جميع الاعمال الا هذا القدر الذي وجد منه قال وهذا
لان العتة والفساد حينان من الشرع وليس الى العبد ذلك وانما اليه القيار الفعل باختيار فان وقع على وقت امر الشرع في العمل
صح والا فلا يقال ولهذا ابطالنا صوم الليل وصورته مع التحقق الامساك صوابا لانه لما لم يوافق امر الشرع لم يثبت كونه
الشرعية قلت وحاصله لول في ان انتهى راجع الى الفعل المتصور من العبد حيث لا شرع له اجواب عنه انما ان لم يوافق امر الشرع لم يثبت كونه
اجتباؤا شرعا اياه لانه لا يثبت حقيقة فان الصوم هو فعل معلوم مستبني في الشرع فبدون اعتقاد الشرع لانه في صوابا حقيقة الامر من ان
الامساك في الليل لا يثبت صوابا وان وجدت النية لعدم اعتبار الشرع اياه واذا كان كذلك كان صرف النية اليه مجازا لا حقيقة
والنهي ورد عن مطلق الصوم فيلحق حقيقة عند الامكان وعدم المانع فيجب ان الصوم انما صار صوابا بصورته ومفاهة ذلك البيع ومعنى الصوم
كونه صوابا في حكم الله تعالى ومعنى البيع كونه سببا للملك شرعا فاذا لم يوجب المعنى لم يبق للصورة عبارة فلا يثبت صوابا وبعبارة اخرى
كتمية صورة الابداس صوابا وذكر بعض اصحاب الشافعي رحمه الله ان تصور الفعل في النية كونه حقيقة لانه في الواقع انما يثبت
بعد ذلك فاسد لان النهي لا يعلم النهي عنه من قبل النهي في المستقبل كما لا يجد في المستقبل فلا بد من ان يكون مستقبلا في المستقبل
ليتحقق الانتشار بالنهي كما في الامر وليس ذلك الا ببقاء مشروعه وقوله في الثاني فالشرع يجهل انفسا بالنهي كالاتم امر القاصد
فوجب اثباته على هذا الوجه رعاية لما نزل المشروعات ومحافظة حدودها اشارة الى اجواب عما يقال ان ما ذكره من البقاء بالشرع
بصفة الفساد انما يقع في الافعال الشرعية لانها توجب حقيقة الوقوع والفساد فاما الافعال الشرعية فلا تقبل وصف الفساد مع بقاء شرعيتها
للتناهي بين المشروعية والقيح فان المشروعية تقتضي بقاءها والقيح يقتضي عدمها فلم يكن يذن اقامته الدليل على ان المشروعية
تقبل وصف الفساد مع بقاء المشروعية فقال المشروعية تحتل الفساد بالنهي اذ يتقبل مع بقاء مشروعية كاحرام الفاسد فان المحرم بالحكم
جامع قبل الوقوع بعرفه فمجهت كونه مضى على احرام لا يتخبر به عن العدة فيجب عليه التقصا في الاحرام القابل ولكن
بقي احرامه حتى وجب عليه المضى على ذلك وجب عليه اجترار ارتكابه المخطوف في هذا الاحرام وكذا الواحرم مجامع الالباب
ينفست احرامه بصفة الفساد فثبت ان الجمع بين الفساد والمشروعية متصور مشروعه لانه لا يتناهي بينهما فوجب اثباته كون النهي عنه
مشروعه على هذا الوجه اس منع صفة الفساد او جوب اثبات موجب النهي على الوجه الذي سبقنا وهو ان يبقى المشروعية
مشروعه عام مع صفة الفساد رعاية لما نزل المشروعات ومن ان ينزل انما حصل وهو المشروعية في مشروعه والقيح وهو مقتضى
في منزله بان لا يجعل البيع مبطلا للاصل ومحافظة حدودها وهي ان يجعل النهي نهيا والنسخ نسخا لان يجعل كلاهما في
المشروعات واحدا من غير ضرورة وفيه تعريف لفساد ما يوجب اليه الشافعي رحمه الله قوله على هذا الاصل قلنا ان البيع باق
مشروع باصله وهو وجوده كونه في محله غير مشروع بوجهه وهو ان الحكم بالغير متقوم فيه بل كذا من وجه دون وجه ففساد
لا باطلا وهو ان النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي بقاء مشروعية قلنا ان البيع باق مشروعه باصله اذ اخذ بعلم
ان البيع مباح على البديلين لانه مباداة المال بالمال عن تراخي لكن الاصل فيه البيع دون النهي لانه ينافي العقل في البيع

و يشترط القدرة عليه دون القدرة على التمسك و يمنع العقل بملك البيع دون التمسك وذلك لان المقصود من بيعه عيشته او حصوله الى
ما يحتاج اليه من الانتفاع بالاعيان فان من احتاج الى طعام او ثوب يشترط ان يكون له ذلك لا يدفع حاجته الا بالظفر على مقعده و هو
فشرع البيع وسيلة الى حصول المقصود ولما كان الانتفاع يمتنع بالاعيان لا بالاثمان او ليس في ذوات الاثمان نفع الا من حيث
الوسيلة الى المقاصد كانت الاعيان اصولا في البيعات وكانت الاثمان ابناء عالمها فيها بمنزلة الاوصاف فاذا باع عبد اسفيا
بالخمر كان فاسدا كما انه منبذ عنه لان احد البذلين وهو الخمر واجب الاقتناء فلا يجوز تسليمه وتسليمه الانتفاع في ذواتها لان المال بائيل
اليه الطبع وليكن ادخاره بوقت الحاجة كذا قيل وقيل هو ما خلق لاصح الارضى ويحرم في البيع فيه النسخ والفسخ وحيث انما لا يملك الطبع
تسليم اليها وكذا اتى الخمر قليل ام معتدا ومشروع ولا ينسخها كانت مالا مستقوسا قبل التحريم وثبت بالنص حرمة التناول ونجاسته العين
وليس من ضرورتها اتقار المال كماله من النفس والسرقة وكذا ليست بمنفعة لان المقصود ما يجب القادوة بعينه او بمثلها او بغيره
هي كذلك ولقد لا يجب الضمان بالثمن فلو لم يملك ثمن من حيث انها مال ولم تصلح من حيث انها ليست بمنفعة فلا يمتنع اصل الانتفاع
لان ما هو ركن العقد وهو الايجاب والقبول صدر من الاصل معادفا لمحملة وهو البيع من غير خلل في الركن ولما في العمل وانما خلل في البيع
الذي هو جارية حرم الوصف لتوقفه على الاصل وتوقف الوصف على الموصوف وهو الثمن فصار العقد مشروعا باصله غير مشروع بوصفه
وهو الثمن فكان العقد فاسدا بالمال وكذا اذا باع خمر بعبد معين يفتقر البيع فاسدا ولا يبطل وان دل دخول اليه على البيع على انه
هو الثمن لانها لا يخل في الاتباع والوسائل وان الخمر هي المبيعة وذلك يقتضي بطلان البيع كما اذا باع الخمر برام لان من ابيع بمثلها
اسم البيع عرض بغيره فكان كل واحد منهما لها صاحب فلو لم يفتقر في العبد بالقيمة حتى ثبت الملك فيه بالقبض باذن المالك
لا يفتقر في الخمر كما في المسئلة الاولى بخلاف بيعها بالدرهم لان الدرهم قيمته ثابتة في القيمة فبقيت الخمر مبيعة و هي
لا يصلح لذلك لعدم تقويمها فان حصل البيع مال متقوم مملوك مقدرا لتسليمه وذلك لا يفتقر البيع اهللا وبخلاف البيع بالقيمة او الدرهم
حيث يبطل لانه ليس بمال في الحال ولا في المال ولا بعد الا في دين سماه في فوق العقد بالثمن فبطل لعدم ركنه وهو بدالة
المال بالمسألة قوله وكذا كسب بيع الربوا غير مشروع بوصفه وهو الفضل في العوض وذلك كالمسألة الفاسدة في معنى الربوا
اسم مثل البيع بالخمر مع الربوا وهو معناه فقه بالمال في احد الجانبين ففضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة غير مشروع بوصفه
وهو الفضل في العوض اسما بالفضل لقوت المساواة التي هي شرط اجواز موقوف كالوصف وكذلك الشرط الفاسد في معنى
الربوا اذا شرط الفاسد لا يفتقر العقد ولا هذا المتعاقدين فيه نفع او المقتود عليه يجوز ان لا يستحقا والربوا قد يكون اسما
للعقد نفس الفضل في قول بيع الربوا كذا المراد منه العقد اسم بيع الربوا في الشرط الفاسد في معنى الربوا المراد منه الفضل في معنى الربوا
في افساد البيع وعدم المنع من الانقضاء مثل الدرهم الزائد لان الشرط الفاسد على ما وضعنا في معنى الدرهم الزائد من حيث انه فضل
استحقاق بعقد المعاوضة فافتقد سكه ثم المعنى في المسألةين وهو قوله تعالى وحرم الربوا وقوله صلى الله عليه وسلم لا تبوهوا
الذهب بالذهب ولا الورق بالورق الاسماء الربوا اربعة واربعة ان عليه السلام نهي عن بيعه بشرط وروى المعنى
في غير البيع وهو الفضل انما هو عن العوض والشرط الفاسد فلا ينعدم به اصل المتبوع لانه ايجاب فبطل من
اعلمه في محله ولا يخلل شيء من ثمنه بالدرهم الزائد ولا بالشرط الفاسد فكانا امرين نأخذ بهن على التعيين فكانا في

لكن تجب برخصة الفساد واخرته وملك اليدين يمتثل ذلك فان ميسر احرم مملوك للمالك وكذا المحرم وجلبا لميت وحرم الانتقام
بما قلنا كانت احرمه لا تنافي ملك اليدين لا تنافي سببه كان ينبغي ان لا يفسد العقد لما ذكرنا ان النسي المعنى في غيره الا ان الفضل
او التشرع اذ دخل فيه صار من حقوقه وكوصفه فانه يقال بيع رائج لكان زيادة ما اشترى به وبيع لازم وغير لازم لكان شرط
اخباره وبيع حال ونسأ لكان الاجل ولما ورد النسي المعنى في وصفه لا اصله رفع وصف البيع لا اصله ووصف المشروع انه يبيع حال
جائز فارتفع الوصف وصار حراما فاسد او بقي الاصل موجب للمالك ولما بقي احرامه موجب للمالك كان ينبغي ان لا يتوقف شرطه
المالك على القبض الا ان السبب لما مضى بعينه الفساد لم يفسد سببا للمالك الا بان يتقوى بالقبض كالمبتدئ والتبرعات فتمت
المالك قبل القبض لقصور السبب كذا في الاسرار قوله وكذا الصوم يوم الشهر مشروط باصله وهو الامساك منه تعالى في وقت غير
مشروع بوصفه وهو الاعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت بالصوم الا ان اليوم يقوم بالوقت ولا يخل فيه والنسي علق
بوصفه وهو انه يوم عيد فصارت ايامه ومثل البيع بالخمر وبيع الربوا صوم يوم الشهر مشروط باصله الى آخره صوم يوم الشهر والخطوة
وايام التشرع مشروط عندنا حتى صح المنزله وهو استحسان وعندنا في النافي رخصتها المنزله مشروط حتى يصح المنزله
ويروى ابن المبارك عن ابي حنيفة رضي الله عنه ان الصوم المشروع اسم لاسماك هو قرية واسماك هذه الايام مشروطة
فيكون معصية فلا يكون مشروطة بالامر كانه لا يبيع اذ ارشيت من الواجبات بل هو يعلق مشروطة بالامر المشي كالمسألة في الامور
فقد قلنا ان عدم الجواز بصيرورة معصية وعدم بقاء مشروعية واذا ثبت ذلك لا يبيع المنزله بقوله عليه السلام لا تشر في معصية
امر تعالى ونحن نقول الصوم في هذا الايام مشروط باصله لان في الصوم حصول التقوى سيما مشروطة اذ لا مشروط
اول على التقوى منه واليه الاشارة في قوله تعالى فاعلمت تقون ايا ما سعد وداست وفيه منقصة قلبه والتمتع عليه الفقراء
من تحمل مرارة الجوع فيحمل على الواساة اليهم وفيه انقضاء حرمة الشهوة استعادة النسيبة للعواقب ورجوع النفس الى امره
بالسوء والقياد بالاطاعة مولها اسلم غير ذلك من المعاني التي لا تحصى ثم لا بد لهذه العبادة من تعيين وقت لتخصيص العمل
والايمان الى اعدت المسكون والراقة فتعين التمسك بهي زمانها الرغبة الى الاكل والشرب لهذه العبادة ليسكون على خلاف الحاجة
ولتتقوا الحكم التي ذكرناها ثم في هذه المعاني مساواة بين هذه الايام وسائر الايام من جميع الوجوه فكان الشرط المذكور في جعل سائر الايام مجتمعة لهذه العبادة
وارد الاجل في الايام مجتمعة لها ايضا مساواة وتحقيق الحكم فيها حسب ما في ملك فمنا معني قوله مشروط باصله وهو ايام الصوم لاسماك مشروطة في وقت واحد
بلا لالة العقل والشرع ان فصل هذا المشروع لا يجوز ان يكون متباينة كذا ان كان المعنى الغيبة لا محالة الا ان ذلك الغيبة قادم
وصار كالوصف لا يحتمل لا يتصور وجود ذلك الغيبة الا به فصارت غير مشروطة بوصف ثم ذلك الغيبة ترك الاجابة والاعراض
عن الضيافة الموضوعة بل يوم القرابين وتوسعة التعم في هذا الوقت بالصوم وانما قيد بالصوم لان الاثر من لا يجعل الا به فالامساك
حمية او لعدم اشتتار او عدم طعام ليس باعراض بالاجماع والدليل على المغايرة تصور الصوم بدون الاعراض وكفى شبهة
المغايرة بين الشك في تصور وجود واحد مما يدون الاخر ثم استوضح ما ذكره قوله الاثر ان الصوم يقوم بالوقت اسي ابو حنيفة
لان سبب سار لا ولا تصور الصوم بدون ولا يخل فيه اسي في الوقت نفسه فلا يجوز ان يتعلق النسي بالصوم باعتبار نفس الوقت بل
والنسي متعلق بوصفه اسي يتعلق بالصوم باعتبار وصف الوقت وهو انه يوم عيد اسي يوم ضيافة والتصل بالوقت كالتصل بالصوم لانه

مما

يقوم به فادجب فساد الصوم وبقى اصل الصوم مشروعا قوله ولما اوضح النذر به فناداه نذر بالطاعة واما وصف
المعصية فتصل بذاته فحلالا باسمه ذكرنا في اول الصوم يوم النحر مشروعا باصله مع النذر به عندنا لانه اسي هذا النذر
نذر بالطاعة لان كلف النفس عن الشهوات في هذا اليوم بذاته مستمرة بما بينا ونبه جواب عن قولهم الصوم في هذه الايام
معصية فلا يصح النذر به وانما وصف المعصية بتصل بذاته فحلالا باسمه ذكرنا في الوصف الذي هو معصية وهو الاعتراض
عن الضيافة فتصل بفعل الصوم حتى لو شرب فيه ايمية عاصيا لا يذكر الصوم لانه ليس باعساض ولم يوجب ذلك
ذكر الصوم الذي هو بذاته قربة وهو قوله بعد على ان الصوم يوم النحر او الصوم غدا فغدا يوم النحر فلا يمنع صحة النذر وانما الغفر
له في ظاهر الرواية بالاقطار في هذا اليوم ثم القصد سار في وقت آخر لتحصل له العبادة على التخلوس وتخلص عن المعصية
ولو صام في هذه الايام خرج عن الهدية لانه اذا كان التزمت كمن ان يعتق هذه الرقبة وسه عيها يخرج عن نذره باعفا فاما لانه
ما التزم نذره الا بهذا القدر لانه لو شرب فيه ثم افسده لا يجب عليه القنار في ظاهر الرواية خلافا لابي يوسف رحمه الله
فيما روى عنه بشر بن الوليد لان المعصية لما كانت مستحالة بفعل الصوم صار بالشريعة مركبا للمعصية عنه وهو ترك
الاجابة فلم يوجب عليه اتمامه وحفظه بل امر بقطعه رعاية حق صاحب الشرع وهو الاحتراز عن المعصية فصا كان صاحب
الشرع قال لا قطع الاجل حتى فلا يجب على القاطع شي كمن امر غيره بتلاف ماله فالتلف لا يجب عليه شي يحصل التلاف
بامره كذا اذا قول وقت طلوع الشمس ودلو كما صحح باصله فاسد بوجهه وهو انه غسوب الى الشيطان كما

جاءت به السنة الا ان الصلوة لا توجد بالوقت لانه ظرهما لا يوارها وهو سببها فصارت الصلوة فيه ناقصة لافساده
فقبل لا ينادى بها الكمال اسي الصلوة في الاوقات الثلثة المذكورة مشروعة باصلها لان النبي يفتي مشروعة
ولا تقع في اركانها من القيام والركوع والسجود لانها تعظيم الله تعالى فتكون حسنة في نفسها كما في سائر
الاوقات ولا في شرطها من الطهارة وسستر العورة وغيرهما فتعقبا بصفة الكمال حسب حقيقة ما في غير هذه الاوقات
فبقيت الصلوة مشروعة بعد النبي كما كانت قبله وقت طلوع الشمس ودلو كما اسي زوالها او غروبها يقال ذلك استرا
زالت او غابت صحيح باصله لانه زمان صلاح لفريضة العبادة كما ستر لانه فاسد بوجهه وهو انه غسوب الى الشيطان كما جاء في حديث
الصناعي ان النبي عليه السلام نهي عن الصلوة عند طلوع الشمس وقال انها تطلع بين يدي الشيطان
وان الشيطان يزينها في عين من يعبد ما حتى يسجدوا لها فاذا ارتفعت فارقت فاذا كانت عند قيام الظهيرة فارقت
فاذا زالت فارقت فاذا دنت للغروب فارقت فاذا غابت فارقت فلا تصلوا في هذه الاوقات وهذا معنى نسبة الوقت الى
الشيطان وقربنا الشيطان ما حذرنا به قيل انه يقابل الشمس وقت طلوعها فينسب حتى يكون طلوعها بين يدي فتنقلب
سجود الكفار للشمس عبادة له وقيل هو مثل تسلطه اسي ان يسلط في هذه الاوقات على عبدة الشمس ويحكمهم على عبادتها
فكانت هذه الاوقات في حق الصلوة فيها مثل يوم النحر في حق الصوم فكان ينبغي ان تقع الصلوة فيها صحيحة باصلها فافسده
بوصفها كالصوم في يوم النحر الذي في الصورتين المعنى في الوقت فاشار الشيخ رحمه الله تعالى عليه الى الفرق بينهما
بقوله الا ان الصلوة اسي لكن الصلوة لا توجد بالوقت لان الوقت ظرف الصلوة لا تأثير للظرف في إيجاد المظروف بل هو توسيد

للبعض منه اسم الكل كما سيجيء في الكلام من السكر والماء انما لا يكون للبعض منه اسم الكل فان انما لا يسمى سكرين او ماءين
من القسم الاول لتركيبه من اسما كانت متواليه في الشرع فيه يصير صاعاً من كل واحد للمنى عند فوجبه عليه الا انما لا يسمى سكرين او ماءين
بالافساد والصلوة من القسم الثاني لتركيبه من قيام وركوع وتجويز في الشرع لا يكون صاعاً او ماءين بل يسمى سكرين او ماءين
وإذا كان كذلك انعقدت عبادة محضه فوجب صاعاً من قبل صيرورة تركبها للين في التقييد بالسجدة فلهذا كسب وجبه عليه القضاء
إذا فسد ما فسد انما حصل ان اتصال القبح بالشرع على ثلثة اوجه كمال ووسط وناقص فالكل في مفهوم يوم الجمعة لا يوجب
الاتصاف فلهذا لم يفسد بالشرع ولم يتأديه الكمال والوسط في الصلوة في الاوقات المذكورة إذا اتصل بالشرع بها اقل بالنسبة الى
الصوم واكثر بالنسبة الى الصلوة في الارض منقوبة فلهذا لا يتأدى به الكمال ويفسد بالشرع واما الصلوة في الارض المنقوبة فالقبح
فيها اقل من القبحين الاولين فلهذا لم يثبت فيها الكراهية ولم يورث الفساد ولا النقصان لان القبح فيها على طريق المجاورة المحذورة كذا في
بعض الشرح قوله ولا يلزم النكاح بغير شهود لانه منفي بقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود فكان نسجاً ولان النكاح شرع للملك فلهذا
لا ينفصل عن اكل والتحرير بصادق بخلاف البيع لانه شرع للملك المبيع وانما فيه تابع الا ترى انه شرع في موضع احدى به و
فيما لا يتصل اكل املا كالاتمة الجوسية والعبيد والبهايم ولا يتصل في العصب بانه ثبت الملك مقصوداً به بل ثبت شرطاً حكم شرع
وهو الضمان لانه شرع جبراً صريحاً في الفوات وشرط الحكم تابع لفصل احكامه حتى لا يلزم على الاصل المذكور وهو ان النكاح شرع
بشخصين بقار مشروعية النكاح بغير شهود فانه لم يبق مشروعاً مع انه منى عنه بدليل تحقق حكم النكاح فيه وهو احرمة وبدليل انه لو حمل قوله عليه السلام
النكاح الا بشهود على حقيقته يلزم الخلف في كلام صاحب الشرع بوجود النكاح بغير شهود وانما عند ذلك وبقار عند الجمع فوجب حكمه على النكاح
كما حمل قوله تعالى فلا زنت ولا فسوق ولا جدال في الحكم عليه لهذا المعنى لاننا نسلم انك بل نقول هو منفي فكان ذلك اجزاء اعن عدمه
كقولك عليه السلام لا صلوة الا بالطهارة وكقولك لا رجل في الدار وذلك لا يوجب بقار المشروعية بل يوجب انتفاء ما ضرورة صدق
التحريم واذكر انه يلزم الخلف غير مسلم لان الكلام في النكاح الشرعي وهو مقتضى اصلاً واما سقوط احدى وثبوت النسب وجوب العدة
والهبة فيه فالله شبهة وهي وجود صورة التقيد في حمله لا الاعتقاد اصل العقد وهذا الاحكام ثبتت بالشبهة على ما عرف ولان النكاح شرع للملك
فمروى عنى ولو كانت صينية نيساً لا يمكن العمل بشبهة تقيداً والقول ببقاء المشروعية ولو وجب صرفاً الى النكاح لكان النكاح
انما يوجب بقار المشروعية فيها انما كانت موجبة وهو احرمة مع المشروعية لا فيما لا يمكن ذلك والنكاح من هذا القبيل لانه شرع
للملك فمروى عنى لا ينفصل عن اكل لان الاصل فيه ان لا يكون مشروعاً لانه استيلاء على حرة مثله في الشرف والكراهية وتما
لها حكمها من غير جنابة ولكنه انما شرع ضرورة بقار النكاح اذ لو لم يشرع لاجتماع الكور والاثاث على وجه السفاح بما عتبه المشروعية فيه
من الفساد لا يخفى فشرع النكاح سبباً للملك لينظر اثره الاستمتاع ولهذا سمي ذلك الملك حلاً في نفسه ولهذا لا يظهر
اثره فيها واذكر انك حتى بقيت حرة مائة لا يفرأى منها فمما بعد النكاح كما كانت قبله حتى لو قطع طرفها واجرت نفسها او وطئت
بشبهة كان الارش والاعتراف ان الزوج واذ كان الموجب الاصل في النكاح اكل وموجب النكاح احرمة لا يمكن
الجمع بين موجبات انتفاء دينها وحرمة ثابتة بالاجماع فيعدم اكل منورة ومن خروجه عدمه خروجه السبب من ان
يكون مشروهاً لان الاسباب المشروعية تزداد احكامها بالذواتها ومن ضرورة خروجه سبب عن افادة المشروعية صيرورة

لمنفى النفي والسخ بخلات البيع حيث أكن القول فيه بمقار المستدعية والعمل حقيقة المنفى لان البيع شرع للملك الميمن والتحرر لا
 يضاده فأكبر الجميع منبها لان التحريم ليعنادا لكل دون الملك وكل من ملك الميمن تابع لانه ليس هو موضوع للحل لا محالة فنفوات
 التبع عند وجود صفة لا يلزم فوات الاصل الا ترى انه اى البيع او ملك الميمن شرع في موضع اخر منه كالامة الميوسية وفيما لا يحتل
 اكل اصلا كالعبودية والبها تم والاخت من الرضاع ولو كان اكل مقصودا بملك الميمن كما هو المقصود بملك النكاح لم يشرع البيع
 والملك في هذه الصور لعدم الفائدة ولا يلزم على ما ذكرنا العقد والنكاح والبقاؤه مع حسنة الامتناع في حالة الاحرام والاعتكاف
 واكبح وكذا بقاؤه مع الظهار الموجب للحرمة لانه انما انعقد بقاء في هذه الصور ليعتد به في هذه العوارض فانه يتناول المحل
 فالاحرام يمتد بغيره واكبح يمتد بالظهور وحرمة الظهار نزول بالكفارة فكان بمنزلة من تزوج امرأة وهناك مانع لا يمكن الوصول
 اليها حسا الا بغيره لا يمنع ذلك عن صحة النكاح لان اثره يظهر بعد بيع المانع فما فيها كمن فيه فأكبره ليست بمنبها الى غاية يمكن الظهار
 النكاح بعد انما صح فلا يكون في الا عقد فالتأهل ثم ما ذكره جواب عما يرد نقضا على الاصل المتعلق فيه وهو ان المنفى عن التصرف
 الشرعية يوجب بقاء المستدعية فلا يخرج من انشا الى الجواب عما يرد نقضا على الاصل المتعلق عليه وهو ان المنفى عن الافعال المحسنة
 انتفاء المستدعية اصلا ومما يرد نقضا عليه ماله الفضي فانه فعل حسنة يوجب العينة من غير نقضه ولا تأكله الاموال المحسنة
 بالباطل ثم انتم جعلتموه مشروفا بعد المنفى حيث جعلتموه سببا لحرمة مصاهرة التي هي لغة اذا التفت الى التام لا لسبب مشروع وبه اتفقوا ظاهر
 الزنا وقد قلتم بمشروعية المنفى حيث جعلتموه سببا لحرمة مصاهرة التي هي لغة اذا التفت الى التام لا لسبب مشروع وبه اتفقوا ظاهر
 فقال نحن لا نقول في الفضي بانه ثبت الملك مقصودا به كما ثبت بالبيع والبيعة وكما ثبت اكل النكاح بل ثبت الملك ظاهرا
 لكذا وبينا ان الضمان الواجب بالنصب بدل العين عندنا لا يدل اليه كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله تعالى لان الضمان انما يجب
 بمقابل ما هو المقصود ومقصود صاحب الدرهم مثلا عين الدرهم لا استسلاما كسبه ويده وانما يجب بطريق اكبر بالاتفاق
 حتى لو غصب جماعة عينا وهككت في ايدى ستم تجب عليهم قيمة واحدة يحصل اكبر بها فاكبر يشترط في القوارب الاحتمال لان الفات هو الذي
 يجره وان القاتم فكان من ضرورة القضا القيمة العين عدم ملكه في العين لتكون جبرا للمافات وليلا يجمع البديل والمبديل في ملك
 واحد ليتحقق الماتلة التي هي شرط طمان العدوان ولا يمكن اثباته الا بشرط فاذا وقعت الحاجة الى اثباته يقدم شرطه عليه لا محالة عند
 وقوع الحاجة الى اثباته كما في قوله اعنق عبدك عنى على الف درهم فاعتقه يقدم التمليك على نقود الف درهم ضرورة كونه شرط
 في الحل لان يكون قوله اعنقه عنى سببا للتمليك مقصودا بهين لما ذكرنا ثبت بالعدوان المحض ما هو حسن مشروع به وهو نقضا
 بالقيمة جبراً في الفات ثم انعدام الملك في العين لما كان من شرط هذا الشرع ثبت به فيكون حسنا بحسنه ومع الامر بالبيع البديل و
 ان لم ثبت شرط بعد وهو عدم ملك الاصل اذا كان الشرط مما ثبت بالاتجار به مفتحة كالامر بالاتفاق صحيح وان لم ثبت ملك العبد لما
 ثبت مقتضى الاتجار به فاذا عتق ثبت الملك بالشر او لا ثم العتق كما لو صح بالشر او لا ثم امر بالاتفاق فكذا اسهنا نزول ملك الاصل او لا مقتضى
 ثم يترتب عليه ملك البديل كما لو اتى بما ينص على ازالته من زمان ج و تبين ان الفضي موجب للملك في البديلين كالبيع الا انه وجب
 اقتضار وشرط ان لا يثبت له لانه يثبت لتعظيم الغير لان يثبت مقصودا بنفسه ومنه يثبت ثبوت الشرط وبسبب شرطه كالمطالبة للصا وقصدا
 بغيره الملك المقصود الذي شرط حسنا بحسن الحكم الشرعي المنفى هو شرطه وهو ان يثبت الملك للفاحص مقصودا بالنصب ولا يلزم عليه

نسبة تامة لا يحرم سب عليه ويتوقف في رجم الام الى ان تلد وينقطع الرضاع وتبوت هذه الاحكام كلها بطريق الكرامة لانه حشر الاله
 زنا ولد لك منها فان قيل فلو لم يكن الزنا مخطورا من وجه مباحا من وجه وبنا قول باطل فانه لو كان كذلك لما
 وجب به احد ذلك في اجمالية المشتركة قلنا هذا الفعل من حيث كونه زنا مخطورا من كل وجه لكن من حيث كونه سببا للمحصنة ليس
 بمخطورا ويجوز ان يثبت للفعل ايمان احدهما مشروعة والاخرى مخطورة لكن امر بالتحرک الى اليمين ونهي عن التحرك الى اليسار فتحرک
 امامه فكان هذا التحرك تراكبا للتحرك الى اليمين الذي هو واجب وترك الواجب حرام وترك الواجب حرام وترك الواجب حرام وترك الواجب حرام
 واجب وهذا الترك فعل واحد في ذاته ووصف بالوجهين بالوجهين شديين فكذا هذا وجوب احدهما من حيث كونه زنا ومن
 هذا الوجه هو مخطور من كل وجه تبوت وصف آخر لاصل الفعل لا يتحقق في الفعل من حيث كونه زنا لانه لا يوجد فيه ملكا ولا شبهة
 ملك فلا يقع خلافا فيما هو سبب للحد فيجب احدهما وليكن ان يقال الشريعة تعرض عن تلك الشبهة لتعذر الاحتراز عنها قوله
 والولد هو الاصل في استحقاق المحرمات ولا عصيان ولا عدوان فيه ثم تعدي منه الى المهر وتعدى الى سببه
 ما قام مقام غيره الما يعمل لعلته الاصل الا ترى ان التراب لما قام مقام الماء ينظر الى كون الماء مطهر او قاطع التراب فذلك هنا
 يرد وصف الزنا باحرمه لقيامه مقامه بالوصف بذلك في ايجاب حرمة المصاهرة اى احرمات الاربع وحرمة امهات
 المرأة وحرمة بناتها على الرجل وحرمة ابائه وحرمة ابناءه على المرأة ولا عصيان بالنظر الى حقوق الله تعالى ولا عدوان بالنظر الى
 حقوق العباد ايضا في الولد لانه مخلوق سخر الله تعالى فلا عصيان ولا عدوان في صفته ولما استحق هذا الولد جميع كرامات البشر
 التي استحقها المخلوق من بار الرشدة كما ذكرنا ثم تعدي اى احرمات المذكورة منه اى من الولد الى اطرافه اى طرفيه وبها الاب
 والام لا غير لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا تعدي منه الا الى الاب وكذلك حرمة ابا والواطي وبناته لا تعدي منه
 الا الى الام فلا يقيم تفسير الاطراف بالابوين والاجلاد وابتدأت كما هو مذکور في غائته الشروح فانهم وتعدى اى سببية تبوت
 هذه احرمته وحرمة المصاهرة والتفسير مستكن راجع الى المفهوم الا الى المذكور ولا يجوز ان يكون راجعا الى ما رجع
 اليه المتكلم في تعدي الاول لان احرمته لا تعدي الى الاسباب لهذا العهد لفظه تعدي والا لكان يكفي ان
 يقول والى اسبابه اى اسباب الولد من النكاح والوطي والتقبيل والممس بشهوة عندنا خلافا للشافعي رحمة الله عليه
 والنظر الى الفرج بشهوة خلافا له ولا ين ابي بل رحمة الله عليه وما قام مقام غيره فانما يعمل لعلته الاصل اى
 بالمعنى الذي يعمل الاصل من غير نظر الى اوصاف نفسه وصلاحيته احكام بل ينظر في ذلك الى صلاحية الاصل كالنوم
 والتقاء الختانين والسفر لما اقيمت مقام خروج النجاسة وخروج المني او المشتقة عملت علما من غير نظر الى وصف
 نفسها وصلاحيتهما الحكم وكالتراب لما اقيم مقام الماء في المرافاة النظيرية نظر الى صلاحية الماء للتطهير ولم يفت
 الى وصف التراب التي هو يتلوث فذلك هنا اقيم الزنا مقام الولد محبة سببية فاخذ حكم الولد وادبر وصف الزنا بالوجهين
 مع هذه الصفة سبب صلاح للولد ولما اقيم مقامه والولد لا يوصف باحرمته والقبول لما ذكرنا وما روى انه عليه السلام
 ولد الزنا شر الثلاثة فذلك في مولود خاص لا ناشئ ان ولد الزنا يكون اصلح ومنفعة اعدوا الى الناس من ولد الرشدة
 كذا في الطريقة صدر احتجاج قطب الدين القنطري رحمة الله عليه لقيامه اى الزنا مقامه بالوصف وهو الولد بذلك

أي بوصف المحرمية في إيجاب حرمة المصاهرة أي قياسية مقام الولد وأبدر وصف المحرمية في حق هذا الحكم خاصة لأنه في حق سقوط المحرمية

فصل في حكم الأمر النسي في ضد النسي اختلف العلماء في ذلك المختار عندنا أنه الأمر بالنسي يقتضي كراهة ضده لأن

يكون موجها له أو دليلا عليه لأنه سالك عن غيره ولكنه ثبتت حرمة الضد ضرورة حكم الأمر والثابت بهذا الطريق يكون ثابتا بطريق الاقتضاد دون الدلالة يعني ضد المأمور به والنهي عنه فان طلب الفعل في قولك أنتحرك منسوب إلى أنتحرك وضده السكون وطلب الابتلاع في قولك لا تسكن منسوب إلى السكون وضده أنتحرك فاذا قيل أنتحرك بل لا تشر في المنع من السكون حتى كان بمنزلة قوله لا تسكن واذا قيل لا تسكن بل لا تشر في طلب الحركة حتى كان بمنزلة قوله أنتحرك فهو محل اختلاف وهذا الفصل لبيان اختلف العلماء فيه يعني الذين قالوا بان موجب الأمر الوجوب في ذلك أي في حكم الأمر والنهي في ضد النسي إليه إذا لم يقصد بامر أو نهي فذهب عامة العلماء من أصحابنا وأصحاب الشافعي حجة الله عليه أصحاب الحديث إلى أن الأمر بالنسي نهي عن ضده إن كان له ضد واحد كالأمر بالإيمان نهي عن الكفر وإن كان له أضداد كالأمر بالقيام فان له أضداد من الوقوف والركوع والسجود والاضطجاع ونحو ما يكون الأمر بنهي عن الأضداد كلها وقال بعضهم يكون نهي عن واحد منها غير عتق فقول بعضهم من أمر الإيجاب والندب فقال أمر الإيجاب يكون نهي عن ضده المأمور به والأضداد كلها بالغة عن فعل الواجب وأمر الندب لا يكون كذلك فكانت أضداد الندب غير نهي عنها لأن نهي تحريم والنهي تنزيه ومن لم يفصل محل أمر الندب نهي عن ضده نهي حتى يكون الانتفاع عن ضد الندب مندوبا كما يكون فعله مندوبا أو ما النسي عن الشيء فامر بضده إن كان له ضد واحد بالتمام كالنهي عن الكفر يكون أمرا بالإيمان والنهي عن الحركة يكون أمرا بالسكون وإذا كان له أضداد وضد بعض أصحابنا وبعض أصحاب الحديث يكون أمرا بالأضداد كلها كما في جانب الأمر وعامة أصحاب الحديث أنه لا يكون أمرا بجميع الأضداد ثم عند بعضهم لا يكون أمرا بشي منها وعند بعضهم يكون أمرا بواحد من الأضداد غير عتق وهذا بيان اختلاف من أجل السنة فاما المعتزلة فقد اتفقوا على أن عين الأمر لا يكون نهي عن ضد المأمور به وكذا النسي عن الشيء لا يكون أمرا بضده النسي عنه لكنهم اختلفوا في أن كل واحد منها يحمل واجب حكما في ضدها ضيف إليه فذهب أبو هاشم ومن تابعه من متأخري المعتزلة إلى أنه لا حكم له في ضده أصلا بل هو مسكوت عنه واليه ذهب الغزالي وأما أصحابنا من أصحاب الشافعي حماد بن زيد وبعض من بعدهم عبد الجبار والوآخيين جميعا إلى أن الأمر واجب ثمرة ضد فقال بعضهم يدل على حرمة ضده وقال بعضهم يقتضي حرمة ضده كذا ذكر صاحب الميزان وغيره وقال بعض الفقهاء يدل على كراهة ضده وختم المصنف أنه يقتضي كراهة ضده وهو المختار للقاسم الإمام أبي زيد وشمس الأئمة وفخر الإسلام وصدور السلام ومن تابعهم من المتأخرين وذكر صاحب القوا طع أن المسئلة مصورة فيما إذا كان الأمر لوجوب تحصيل المأمور به على الفور فاما إذا كان الأمر على التراخي فلا تظهر المسئلة بهذا الظهور وكذا ذكر شمس الأئمة والوآخيين وذكر عبد القاسم البغدادي أنه إن الأمر بالنسي المأمور به نهي عن ضده إذا كان المأمور به مضيق الوجوب بل يدل وتخيير كالصوم فاما إذا لم يكن كذلك فلا يكون نهي عن ضده كاللغات واحدة منها واجبة مأمور به غير منهي عن تركها بخلاف تركها إلى غير هذا واحتجت العامة به

بان الامر بوجوبه بالامر بالوجه فكان من ضرورة حركته التزم الذي هو ضده والحرية حكم النهي فكان موجبا للنهي
عن ضده بحكمه ويستوي في ذلك ما يكون له ضده واحد وما يكون له اكثر من واحد والانه باشيء ضدها اشتغل بغير ما هو المطلوب
الاثر من انه لو قال بغيره اخرج من هذه الدار الساخرة سوارا اشتغل بالاعتقاد فيسا او بالاضطرار او بالقبض على امره
وهو الخروج فاما النهي فلما علم الامر بالنهي عند بالامر بالوجه فان كان له ضده واحد لا يمكن ان يمتنع من النهي منه الا بان كان
فيكون النهي حينئذ امرا بوجه واحد وان كان له اكثر من واحد لا يمكن ان يمتنع من النهي من الاضداد لان الامر بضدها ثابت ضروري
النهي وانما ترفع ثبوت الامر بضده واحد فلا يمكن ان يمتنع من النهي من الاضداد لان الامر بضدها ثابت ضروري
الامر بضده واحد ايضا لان بعض الاضداد ليس باوحد من البعض فلا يمتنع من النهي من الاضداد لان الامر بضدها ثابت ضروري
لا يمكن الا بترك جميع الاضداد وترك جميع الاضداد مستغور فان ترك افعال كثيرة في ساعة واحدة من شخص واحد مستغور
انما يمكن فيمكن تحقيق حكم النهي بانبات ضده واحد فان الاضداد شتى لا يتصور من واحد في ساعة واحدة وانما لا يتصور
الا بترك بعض واحد ولكن ذلك الفصل غير متعين فلم يجعل امره بالامر بالوجه بالامر بالوجه بالامر بالوجه بالامر بالوجه
بالنهي فيما له ضده واحد فانه لو قال فيمنعك عن التحرك او اجبت لك السكون او انت فيمنع في السكون كان كلاما مغضلا لان
موجب النهي تحريم النهي عنه وذلك بوجوب حركته الاشتغال بالضد والمباينة والتفريق فاما اذا كان للنهي عنه اضداد
فيستقيم التصريح بالامارة في جميع الاضداد بان يقول لا تسكن وانما ذلك التحرك من احدى جهات اشتغلت او تقول لا تقم وانما ذلك
الاشتغال من القعود والاضطرار وكذا اذا كانت افعال النهي في شئ من الاضداد او قال بضمها بغير امر او
من الاضداد وغيره لان النهي انما يقتضي امرا بوجه ضروري تحقيق حكم النهي ولا يمكن تنقيصه الا بترك النهي
فما ثبت الامر بضده واحد غير معين والامر قد ثبت في الجهول كما في واحد انواع الكفارة ثم احتجبت الشبهة بالامر بالامر
من الامر والنهي بخلاف الاضداد فيكون ظاهره معنى لان الامر للطلب والنهي للمنع فلو كان الامر بالنهي شيئا من
والعكس لكان الامر بالنهي امر او غير محال وان كل واحد من سائر ما كانت عن غير السكون شئ مثل النهي
لا يصح ويسل الاثر من ان الامر بالشئ وضع للطلب ولادلائه على ثبوت موجبه وهو الطلب فيسأل كيف لا
بطريق التعديل لانه ساكت عنه فلان لا يكون له ثبوت على ثبوت ما لم يوضع له وهو تعميم فيسأل كيف لا يكون
اوسد وذكر الشيخ ابو الحسين رحمه الله تعالى عليه في التبصرة ان عندنا الامر بالشئ مني عن ضده
وعلى القلب لان كلام الله تعالى فلهذا ما وجد وهو بضم امر ونهي عن شيئا مني فكان ما هو الامر بالشئ
شياء عن ضده وعلى العكس وعند المعتزلة كلام الله تعالى هذه العبارة ان الامر بطريقه مخصوصه
وكذا النهي فلا يتصور كون الامر بنهي امر ولا شك ان ضده المأمور به مني عنه وضده النهي مني
ما هو به فاختلفت جوارحهم ونه عم بعضهم ان الامر بالشئ يدل على النهي عن ضده وعلى العكس
ونعم بعضهم ان الامر بالشئ يقتضي نهيا عن ضده وعلى القلب ونسبهم من يطعن بان يتفق له من اللفظ
ولا يمتنع في بين نفي الدلالة ونفي الاقتضاء وتلك من قال منهم الامر بالشئ يوجب حركته

جديته عند ما استكت به العامة الا انه قال لما لم يكن جعل الامر فيها لهي امر صيغة جعل كل واحد منها موصيا في نفسه ما اضيف اليه من المامور
به والهي منه عند ما اوجب فيها اضيف اليه ضرورة تحقق حكمه كالشكاح او جباة المحل في حق النزع للصيغة والحرمة في حق الغير كذا ومن جهة
ومن اختار لفظ الدلالة قال لما لم يكن بد من القول بحرمة الصدق لم يكن انما نعتها الى الصيغة جواز ثابته بطريق الدلالة اذا اضيفت
تدل على الحرمة وان لم تكن هي من موصياتها كالنهي عن التلويح يدل على حرمة الضرب وان لم تكن هي من موصياتها اولا فانها في موصياتها
اختار لفظ الكراهية دون الحرمة قال ثبت بهذا النوع من النهي وهو النهي الثابت في ضمن الامر اقل مما ثبت به اذا ورد مقتضوا الا ان
ضرورية لا يكون مثل الثابت بنفسه مقصودا فكان هذا النهي بمنزلة نهى وروى في غير المنهي عنه ثبت به الكراهية دون الحرمة ووجه
ما اختاره الشيخ في الكتاب ما اشار اليه ان النهي الثابت بالامر ثابته بطريق الضرورة والاقتضاء لان طلب الوجوب بالامر يقتضي طلب
اقتضاه عند ما كان ينبغي ان تثبت الحرمة في الضد باقتضاء الامر الا ان الضرورة تندفع باثبات الكراهية فلما ثبت الحرمة قلنا ذلك
قلنا ان الامر يقتضي كراهية الضد لا انه يوجب الادب عليه لان الثابت بالدلالة مثل الثابت بالنص او قولي منه ليس اسرا
بالاقتضاء منها بل غير المنطوق بشرط يقتضي المنطوق اذا لا تقتضي له من المنطوق عليه بل المراد به انه ثابت بطريق الضرورة في نفسه
مقصودا كما ان مقتضى ثابته بطريق الضرورة فكانا شيئا يقتضيان الشرع من حيث ان كل واحد منهما ثابت بضرورة قد ثبت
موجب النهي والامر منها التدرج في تنقيح به الضرورة وهو الكراهية في الشرع كما يجعل مقتضى ذكره في نفسه بضرورة وهو ضرورة
الكلام وذكر الشيخ ابو الجليل في البصرة في مسألة الاستطاعة ان بعض المتأخرين من اهل ديار نازك ان الامر بالشئ يقتضي كراهية ضده ولا
اقول انه نهى عن ضده والا انه يدل ويستوي اذا كان رايه ان تدرج الوعيد على تارك المامور به لانه كما يصدق النهي عنه فهو التارك الذي
يفعل كما هو منه جميع اهل القبلة ام لا فندفع ما امر به من غير فعل انك كما هو منه جميع اهل القبلة فالتكليف فالتكليف فالتكليف فالتكليف
ابي باسم فاسي حاشية الى اثبات الكراهية في الضد الوعيد بدونه متوجه وان لم يكن بد منه الوعيد من فعل مخطوئته بتركه وذلك في كل تركه كيف كان
يتوجه كل الوعيد تارك الفرائض وثبوت العقوبة ولو لم يتجدد التجدد من تركه فليس يتناهي عنه ولا مخطوئته في ما يراه
جميع اهل العلم واليه اشار صاحب الميزان ايضا فقال او قال لبعض المشايخ انه يقتضي كراهية ضده فهو خلاف المراد اذ ان ترك
صلوة الفرض لا يستلزم عن تعصيه حراما او تعصيه عليه والكراهية لا يوجب فعله او تجنبه بان الضد انما يجعل كراهية او اظام
لكن الاشتغال به موقوف على ما هو به فاذا تضمن الاشتغال به تفرقة لامي في عينه كتحريم بالانظر الى التفرقة بين تعصيه الوعيد
واستحقاق العقوبة وان كان في ذاته مباحا كصوم يومه او غيره من تعصيه بسبب العقوبة باعتبار ترك الاجابة وسيلح بل عبادته وسبب
نبيل الثواب باعتبار تعصيه النفس على ما عرف وكونه مباحا بالغير لا يمنع استحقاق العقوبة ككل حال لغيره كونه فائدة هذا ان التكرار
لما لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الا من حيث انه يفوت الامر فاذا لم يفوت كان كراهية كما لا امر بالصيام ليس نهى عن العقوبة
اصلا حتى اذا قد تم قام بالتعصيه وكلمة كراهية وهو ما ذكرنا ان الامر بالشئ يقتضي كراهية ضده ان التحريم لما لم يكن مقصودا
بالامر لان الامر لم يوضع للتحريم وانما ثبت التحريم ضرورة على ما ينال بغير اعتبار اى لم يجعل التحريم في الضد ثابته لاس من حيث تفويت الامر
اى المامور به ليعني انما يجعل التحريم ثابته في الضد اذا ادى الاشتغال به الى قوا المامور به في عينه كتحريم لان تفويت المامور به
حرام فاذا لم يفوت اى لم يفوت الاشتغال بالضد المامور به كان الاشتغال بالضد مكررا او اجرا كما لا امر بالصيام ليعني في الصلاة

ليس ينهي عن القصد بطريق الاصل والاعتقاد حتى اذا قصدت تمام لم تقصد ملوثة بنفسها اعتقد ولانه لم يثبت به ما هو الواجب بالامر ولكنه اسي
الاعتقاد بغيره لان الامر بالقيام يقتضي كراهته ثم سيق هذا الكلام فيمنع الى ما ذهب اليه العامة في التحقيق لانهم بنوا امره بالاعتقاد على قوت
الماصور به ايضا كما بناءه الشيخ رحمه الله فلا يطرأ على خلاف مضمون الا في الامر المطلق لان الواجب المقتضي على الفور بالاتفاق مثل الصوم فيقوت
الماصور به بالاستئصال لغيره في اي غير حصل من اجزاء الوقت فيحرم بالاتفاق والواجب الموضع مثل السجدة على التراخي بالاتفاق فلا يطرأ
الاعتقاد الا عند تضييق الوقت لان التضييق قبله ويكون مكره وعلى ما اختاره الشيخ في رواية ينفى ان لا يكون مكره ما اذا لم يكن التاخير مكره
لعدم تاديبه الى امر مكره فاما الامر المطلق فيلزم التراخي عنه كما لم يسمع وعلى الفور عند بعضهم كالمضييق فلا يحرم الصوم عندنا لعدم مقتضى
وكبره على ما اختاره الشيخ رحمه الله فكان ينبغي ان يكون الكراهية على تقدير كراهية التاخير كما قلنا في بعض بعضهم يحرم الصوم لغوات الماصور
به واختلاف في التحقيق راجع الى ان الامر المطلق عند التراخي امر على الفور ولم يكشف في سرته المسئلة قال صاحب الميزان هذا فصل
قوله وعلى هذا القول يحتمل ان يكون مقتضيا في حقه اثبات سنة يكون في القوة كالواجب وهذا قلنا ان المحرم لما نهي عن ليس
المحيط كان من سنة ليس الا ازار والرداء وهو ان الامر يقتضي كراهية حقه يحتمل ان يكون النهي مقتضيا في حقه اي حذر المنهي عنه
اثبات سنة يكون في القوة كالواجب لان النهي الثابت في ضمن المامر لما يقتضي الكراهية التي هي اذني من المحرم بدرجة وجب مقتضى الامر
الثابت في ضمن النهي سنة الصلة التي هي اذني من الواجب بدرجة اعتبار الاحكام بالآخر ولم يرد بالسنة ما هو المصطلح بين الفقهاء وهو
ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم لان ذلك لا يثبت الا بالنقل وانما اراد به ترغيبا يكون قريبا الى الوجوب وانما قال يحتمل
كذلك لانه لم ينقل هذا القول نصا عن السلف ولكن القياس يقتضي ذلك قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في التوقيف اني لم اقف
على اقوال الناس في حكم النهي على الاستقصاء كما وقفنا على حكم الامر ولكنه ضد الامر فيحتمل ان يكون للناس فيه قول على حسب اهم
في الامر ولهذا اتي ولان النهي يقتضي سنة الصلة قلنا ان المحرم لما نهي عن ليس المحيط بقوله عليه السلام لا ليس المحرم القابول
التقيص لا السراويل ولا القلنسوة ولا الخفين الا ان لا يسجد للعلمين فيقطع ما ينقل من الكلبين رواه ابن عمر رضي الله عنهما كان من
ليس الا ازار والرداء اسي كان لبسهما مرغوبا في هذا النهي لانه لما نهي عن ليس المحيط كان ما هو ليس غير المحيط اقتضا فثبت بهذا
الامر سنة ليس الا ازار والرداء لانها اذني ما يقع به الكفاية عن غير المحيط

فوصل في بيان اسباب الشرع اعلم ان اصل الدين وفروعه مشروعية باسباب جعلها الشارع اسبابا اي بيان الطرق التي
تعرف بها الشرعيات وتثبت بها قال عامة اصحابنا رحمه الله وبعض اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين ان الاحكام الشرعية اسبابا بالاعتقاد
اليها والموجب للحكم في الحقيقة والشارع له هو الله تعالى دون السبب لان الاسباب الى الشرع دون غيره وهو اختيار شيخنا في المنصو
وقال جمهور الشافعية للعقوبات وحقوق العباد واسباب ايضا وجوبها اليها فاما العباد واستدلوا ايضا وجوبها الى ايجاب الله تعالى
ونحوها وذكر بعضهم الاسباب اصلا وقالوا الحكم في المنصوص عليه يثبت انما هو النص في غير المنصوص عليه يتحقق بالوصف الذي جعل حله
ويكون ذلك اشارة لثبوت الحكم في الفرع بايجاب الله تعالى واثباته متمسكين في ذلك بان الموجب للاحكام والشارع له هو الله تعالى
كما ان الموجب للماشيئة محسوسة وخالفها هو الله تعالى وصفه بايجاب صفة خاصة لا يجوز القصاص الغير بها كصفة التحليل فكان
في اضافة الايجاب الى الاسباب قطع عن الله تعالى وذلك لا يجوز لكنه تعالى جعل بعض لوصفات النص علامة واما على الاحكام

في الفروع فيقال اسباب موجبة او عمل موجبة مجازا لظهور احكام الله تعالى عندنا وبان الاسباب كانت موجودة قبل الشرع والاحكام
سواء وقد توجد بعد الشرع ايضا بل احكام في حق المجانين والصبيان وغيرهم ولو كانت عللا للاحكام لما تصور ان الله كما علم من الاحكام
كما في العلية فان الكسرة لا تصور بدون الانكسار والدليل عليه ان العبادات لا تجب على من لم يتكلمه الدعوة وهو الذي اسلم
في دار الحرب ولم يهاجر اليها ولو كان الوجوب بالاسباب دون الخطاب لوجب عليه العبادات لتحقق السبب في حقه واجتنب من فرق
بين العبادات وغيره بان العبادات جرت كالتدبير على الخصوص فتضاف الى ايجابها لانها عرفت وجوبها بالابتناء واما العقوبات فتضاف الى الاسباب
لانها حاصلة كسب العبد فتضاف اليه وبان الواجب في العبادات ليس الا الفعل وجوبه بالخطاب بالاجماع فلا يمكن اضافته الى
شيء اخر فالعقوبات فالواجب فيها شيان المال والفعل فيمكن اضافته وجوب المال الى السبب فتضاف وجوب الفعل الى الخطاب
وكذا العقوبات فان الواجب على السجاني ليس التسليم النفس وتخل العقوبة وانما وجب الفعل على الولاة فيجوز ان يضاف وجوب
عليه الى السبب وما وجب على الولاة الى الخطاب لقوته ايمهم حيث قيل فاقطعوا ايديهما فاجلدوهم ثم ثمانين جلدة فاجلدوا كل
واحد منهما مائة جلدة فعلى هذا الطريق يجوز ان يضاف العبادات المأتمنة الى الاسباب عندهم ايضا واما العامة فقالوا ان
تلك شرع للعبادات اسبابا لضاف وجوبها اليها والموجب في الحقيقة هو الله تعالى كما شرع لوجوب القصاص والحد وسبابا
ايضا لوجوب اليها والموجب هو الله تعالى فجعل سبب وجوب القصاص القتل وسبب وجوب الضمان الاتفاق سبب حل الوطى
النكاح وكذا شرع لوجوب العبادات اسبابا عرفت سببها بانشارت المفوض ايضا فمن اكره جميع الاسباب وعملها وادضاف
الاسباب الى الله تعالى فقد خالف النص والاجماع وصار جبريا خارجا عن ندره مسته والجماعة ومن اكره البعض واقر البعض
فلا وجه له ايضا لانه لما جاز اضافته لبعض الاحكام الى الاسباب بالدليل جاز اضافته سائرهم الى الاسباب ايضا بالدليل
وقولهم لو اضيف الوجوب الى الاسباب لزم ان لا يكون مضافا الى الله تعالى فاسد لاننا نقول لا نجعل الاسباب موجبة بذاتها
اذا لا يوجب والالزام لا يتصور الا من يفرض الطاعة لكن السبب ما يكون موصلا الى الحكم وطريقها اليه فاضافة الحكم الى السبب
لا يمنع من اضافته الى غيره فان من قتل انسانا بالسيف يحصل القتل حقيقة بالسيف ثم لا يمنع ذلك من اضافة القتل الى القتال حقه
وجوب القصاص عليه وكذا الشئ يحصل بالطعام والارواء والماء ثم يضاف ذلك الى الطعام والساقى فكذلك هذا وقولهم الاسباب
كانت ولا حكم فاسد لاننا نجعلها موجبة يجعل الله تعالى اياها كذلك فلا تكون اسبابا قبل ذلك كاسباب العقوبات
وحقوق العباد وكانت موجودة واسك ما ذكرنا اشار الشيخ رحمه الله بقوله باسباب عبادها الشرع اسبابا واما الذي
اسلم في دار الحرب ولم يهاجر اليها فانما لا تجب عليه العبادات قبل بلوغ الخطاب اليه لانه لا وجه الى ايجاب
الا دأه في حقه تحقيقا ولا تقيدها اذ لا ثبوت للخطاب في حقه اصلا ولا اسك ايجاب القصاص لانه مبني على
الا دأه لان في ايجابها عليه جرح لا اجتماع عبادات كثيرة عليه لطول مدته مقامه في دار الحرب ما دونه فيسقط
دفع الحجج والتقصير لندرة الحق بالكثير وسيا تيك باقي الكلام في اثبات التفسير قوله اعلم ان اصل الدين وهو الايمان بالله تعالى
كما هو باسماؤه وصفاته وقروعه وهي سائر الاحكام الشرعية والعبادات والمعاملات والكفارات والعقوبات مشروعة
ثابتة في الشرع باسباب جعلها الشرع اى الشارح اسبابا كما اى تلك الفروع والاصل والمراد بالاسباب العلل لانها هي التي

الامام حاكم الناس ان الشريعة اختاروا لفظ السبت لانه اسم الله ولان هذه الاسباب في الحقيقة امارات على الله تعالى لا على غيره
 من عباده حقيقة فلهذا انما كان الواجب حدوثه فلا بد له من محدث ولا يثبت الا بالقدس سبحانه وتعالى لا يستحق له ثبوت صفة المحدثات لغيره
 الا ان جعل الاسباب امارات على الاسباب فيسبب على العباد وكون الاسباب عينا عنها فيضاف اليها بعبادتها حقيقة قوله كما لم يثبت
 بسبب وجوب الحج البيت لانه ايضا على البيت في الشريعة قال الله تعالى ولقد علم الناس حج البيت من قبله فافقه فمن دنا من البيت على ما ينبغي
 قال ابو القاسم البيت حرمه الله عز وجل من غير عافية زمان يصير عابدا للزيارة شرعا فان المكان المخصص للزيارة في الحقيقة امارات على الله تعالى لا على غيره
 الله تعالى لانه واما الوقت فشرط جواز الاداء لعدم صحة الاداء بدونه وليس بسبب ليل انه لا يثبت ليل الا بسبب ليل لا يتكبر ولا يتكبر وتوقف
 صحة الاداء عليه مع استيفاء تكبر الوجوب بتكبره ولعل للشرعية والاعتقال شهر الحج شوال و ذو القعدة وعشرين من ذي الحجة والاداء
 غير جائز لاول شوال فكيف يقال انه شرط الاداء والمالم يكن شرط الاداء ان كان سبب الوجوب او لو لم يكن سببا لم يكن اضافة الله
 اليه مفية وقد يقال شهر الحج كما يقال وقت الصلوة قبل ان سبب لانا نقول الوقت شرط الاداء وكونه عبادا لله ذات اركان
 شريعة او اوقات متفرقة متساوية امكنه وازمنة مختص كل ركن بوقت معين كما يختص بزمان مخصوص فلهذا قيل وقت الشريعة كما لا يخفى
 في تغيير مكانه فلهذا لم يميز بين اوقات الزيارة يوم عرفة مع انه وقت اداء الركن الاعظم وهو الوقوف ولم يميز بين اليوم الثاني في اليوم
 الاول والثاني من شوال فيكون ان ما كان متباين موقت بوقت خاص يتبادر في جميع وقت الحج كالسعي فان من طاف في شوال
 رمضان لم يكن سعيه مقبولا من سعي الحج حتى اذا طاف للزيارة يوم اخر لم يسهل ولو كان طاف في شوال كان سعيه مقبولا
 حتى لم يفرقه عادة يوم النحر لان السعي غير موقت بوقت خاص فجاز ادائه في جميع اشهر الحج قوله والاصوم بالشهر والصلوة باوقاتها والوقوف
 بالاسباب اي صوم شهر رمضان مشروع اجماعا وجب شهر رمضان فاللهام لانه فيها اتفق المتأخرون من المشايخ مثل القاضي الامام
 ابو زيد والامام شمس المنة وقرى الاسلام وصدور الاسلام ابى المير من العالمين جميعهم الله على ان سبب وجوب الصوم الشهر لانه ايضا
 الجهد وتكبر بتكبره ووجه الاداء بعد دخول الشهر والجمع قبل ان يفتروا بعد ذلك فوجب الامام شمس المنة الشهر على ان سبب مطلق
 شهره والشهر في سنة في كونه في الايام والليالي متمسك بالان شهر اسم نجو من الزمان يشتمل على الايام والليالي وانما جعل الشهر سببا
 لانها رقيقة في ثباته في الايام والليالي جميعا والدليل عليه ان من كان مفقدا في اول ليلة من شهر ثم من قبل ان يصح
 وهو الشهر وهو من افاق يلزمه القضاء ولو لم يتقرر السبب في حقه بان شهد من الشهر في حال الاقامة لم يلزمه القضاء وكذا لو حضر
 اوقات في ليلة من شهر ثم من قبل ان يصح ثم افاق بعد مضي الشهر يلزمه القضاء كذا نية اداء الفرض لجمع اجماع وجوب الليالي
 بنسبة من قبل ان يصح ومعلوم ان نية اداء الفرض قبل تقرر سبب الوجوب لا تصح الا ترى انه لو لم يقر قبل غروب الشمس لكان
 نية وتوحيده قوله عليه السلام هو ما كرهت فانه نظير قوله تعالى اتم الصلوة لدنك الشمس وجوب التقاضي الامام ابو زيد
 وقرى الاسلام والاسلام الى ان سبب وجوب الصوم الايام دون الليالي فالجهد الذي لا يخفى من اول كل يوم سبب
 لصومه فكذلك اليوم فيجب صومه جميع اليوم متناه لانه الواجب في الشهر شيئا مستغاثا او صومه كل يوم عبادا على حدة عشر من
 تطهر لغيره لاقتضاه فيشرط وجوبه والفراجه بالارتجاع عند طروا الفجر كالصلوات في اوقات متفرقة في الايام
 اكثر منه في الصلوات باعتبار ان اداء الفجر لا يكون في وقت الفجر ويفوت محج وقت العصر قبل اداء الفجر وبما المعنى فيما نحن

موجودة وزيادة وهي ان بين كل يومين وقتا لا يصلح للصوم اذ لا قضاء ولا افطار فكان كل عبادة مستقلة بسبب على حدة وذلك بالعلم
الذي قلنا وان الله تعالى اذا جعل وقتا سببا لعبادة فذلك بيان شرف ذلك الوقت حتى تلك العبادة والعبادة في الاوقات دون الاستحباب
فانه يمنع الله تعالى فلم يستقم الوقت المتأخر للاداء شرعا سببا لوجوب فعله ان الاسباب هي الايام دون الليالي والحواسب عن كلامهم المأثمة
رحمة الله ان شرف الليالي باعتبار شرفه للصوم في ايامها وكان شرفها باعتبار شرف الايام او شرفها باعتبار اوقات فقيامها
وكلاهما في شرف يحصل باعتبار السببية وذلك بان يكون محلا لاداء سببه وانما عدم سقوط الصوم عن الجنون الذي سببه لم يقف
الافني خبره من الليالي فلانه اهل الوجوب مع الجنون الا ان الشرع اسقط عنه عند تضاعف الواجبات وقعا للجنون واعتبر المحج الى
حق الصوم باستيفاء الجنون جميع الشرط ولم يوجب له اياها جزا لنية في الليل فباعتبار ان الليل جعل تابعا لليوم في حق هذا الحكم ضرورة
تعد ان النية بول اجزاء الصوم الذي هو شرط فاقبعت النية في الليل مقام النية المتقدمة ببول الصوم والضرورة فيها نحن
ففيه قوله في الصلوة باوقاتنا سبب وجوب الصلوة المفروضة اوقاتنا التي شرعت فيها بدليل انها تنسب اليها فيقال صلوة المفروضة
انظر وانما تذكر تلك الاوقات وها من الامارات السببية والعقوبات باسبابها بسبب العقوبات النجاسات التي تضاعف اليها مثل حد الزنا
ومعد الشرب بعد السقطة وحد القذف فانما شرعت جزاء على النجاسات فكانت النجاسات هي الموشرة في اسيماها فكانت اسبابا لما قول الله الكفارة
التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة بما تضاعف اليه من سبب متروك وبين الخطر والاباحة بسبب وجوب الكفارة ما ضيفت الكفارة اليه من امر
متروك وبين خطر اباحة مثل الفطر العمد في رمضان والقتل الخطاء وقتل الصيد في حالة الاحرام واليمين المنقذة المنيية باحتش ذلك
لان الكفارة دائرة بين العبادة والعقوبة لانها تدعى بما هو عبادة كالصوم والاعناق والصدقة ولانها تكفر الذنوب فتجوز
وكذا سميت كفارة ولان يقع التكفير الاسما هو عبادة ولانها كانت النية فيها شرط وفرض اذ اذنا الى من وجبت عليه ليؤد بها
باختياره تحقيقا لمعنى العبادة فان العبادة فعل يباشره العبد باختياره لله تعالى فكان في ادائها معنى العبادة وانما يلزم
تجب الاخرية على افعال توجب من العبد فيها معنى الخطر كما سجد ودولم تجب متقدمة على وجه الخطر لله تعالى كما وجبت لغيره
فكان في اسيماها معنى العقوبة اذ العقوبة هي التي تجب جزاء على ارتكاب الخطر الذي يستحق العقوبة واذا كانت متروكة
بين الامرين وجب ان يكون سببا مشتركاً على معنى الخطر والاباحة ليكون معنى العبادة مضاعفا الى ضعفه الاباحة ومعنى
العقوبة مضاعفا الى ضعفه الخطر لان الاثر ابدانها يكون على وقف الموشرة لذلك لا يصلح الخطر المحذور كانه في العبادة المحذور
سببا لما لا يصلح السبب المحض كالتصل بحق واليمين المعقودة قبل بحث سببها لما ثم الاقرار بعد اقراره من حيث انه بلا شبهة
فعل نفسه الذي هو مملوك له ومخطور من حيث انه جنائي على الصوم فبطل سبب الكفارة ولا يلزم عليه الكفارة بالذات او بشبهة الحكم
لان الزنا وشرب الخمر ليسا بسببين للكفارة بدليل انه لو كان ناسيا لصومه لاجب الكفارة وانما الوجوب الكفارة الفطر وقد
بين ان الاقرار من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له لم تكن فيه جهة الاباحة والاتفا وتنافي بينهما من جهة
ان يكون الاقرار بالنية او شرب الخمر او بولق اهل اهل وشرب الماء ولم يعتبر هذه شبهة في سقوط الحكم لان شبهة الدارنية
الحكم التي تورث خطا في حرمة الزنا وشرب الخمر وهي ليست بهذه المثابة ولان الصوم لما لم يكن مطلقا على صاحب الحق
انما وقت النجاسة اذا النجاسة بالافطار لا تصور بعد التماس كان الاقرار قاصرا في كونه جنائيا فيتمكن باختياره القصور فيه

الاجابة فيه من هذا الوجه وان كان جرماني ذاته باعتبار كونه زنا وشرب الخمر قال القاضي الامام ابو زيد في الاسرار اذا زني في رمضان
 فذلك الزنا حرام في نفسه لا محقق الصوم وحرام لغيره وهو الصوم فوجب كونه محرما في نفسه كذا الذي هو عقوبة بسبب المعنى الاخر كفارة لانه
 لما صار محرما لغيره بالنسبة الى الصوم لا بد من ان يأخذ شبهة بالحلال بهذه النسبة من حيث ان الغير لو لم يكن لما كانت هذه الحرمة ثابتة وقتل
 الخطا وادبر من الخطر والاباحة ايضا لانه من حيث الصورة رسي الى حيد او الى كفر وهو يلج وباعتبار ترك التثبت وباعتبار الحمل هو
 مخطور لانه احباب او مباهات ما يصح سببا لما وكذا الاصطلاح في الاجل وباعتبار الاحرام مخطور فيكون متروك من الامرين
 وكذا اجتمع في الامرين العقوبة صفتا الخطر والاباحة من وجهين احدهما انما تعظيم الله تعالى وذلك مندوب اليه ولهذا شرعت في بيعته
 لقوة الحق فانهم كانوا يحلفون في البيعة مع النبي عليه السلام على انهم لا يتركونه ولا يوثرون انفسهم على نفسه وعلى من كان يحلف في
 البيعة لبعضهم اي ايضا سبى عنها لقوله تعالى ولا تجعلوا حلفكم اي بذكره في كل حق وباطل وقوله غراسه واحفظوا انما لكم
 اي استقاموا عن الامرين وحفظوا انفسكم عنها والثاني ان الامرين الصداقة عقد مشرع يحلف بها في الخصومات وتلزمنا شرعا وكما
 سبابة الما انما تأخذ معنى الخطر باعتبار الحلف فكانت دائرة بين الامر في نفسه بسبب الكفارة وهذا الوجه يشير الى ان الامرين مع الحلف سبب
 والوجه الاول يشير الى ان نفس الامرين سبب الحلف شرط الى كل واحد من هذين فرقي بين العلم وعلى هذا الوجه يخرج سائر اسباب الكفارة
 قوله والمعاملات تتعلق بالبقاء المقدور بها والاولى متعلقة بمشروعة والثانية بالخلق والمعاملات مشروعة بكذا سبب
 شرعية المعاملات تتعلق بالبقاء المقدور اي المحكوم من الله تعالى وهو بقاء العالم ونفسه لا يفسد بغيره اي بما شرعنا من ذلك
 فلان يتعالى كذا اي يخرج من فيه ويتناول ولا يقال لما كان البقاء متعلقا منها كانت هي سببا للبقاء فكيف يكون البقاء سببا
 لما لا نقول وجوده سبب للبقاء ولكن تعلق البقاء بها واقتضاه اليها سبب لشرعيتها وهو امر سابق على شرعيتها فيصالح سببا
 لما وبانه ما ذكر الشارح في الثانية القاضي الامام ابو زيد في تفسيره الاثمة وفخر الاسلام رحمهم الله ان الله تعالى خلق هذا العالم وقدر بقاءه الى
 قيام الساعة وهذا البقاء انما يكون ببقاء الجنس وبقاء الجنس بالناسل وذلك بايمان الله كذا الاثبات في مواضع الحديث فشرع له طريق
 يتأدى به بقدر الله تعالى من غير ان يتصل به فساد ولا فساد وهو طريق الزوال بلا شرية في المرأة لان في البقاء فسادا
 وفي الشرية فسادا فان الاب متى اشتبه بغيره اسباب المؤنة عليه وليس الاخر قوة كسب الكفاريات في اصل الجملة وكذا لا طريق لبقاء
 النفس الى اجل غير اصابة المال بعضهم من بعض وما يحتاج اليه كل نفس ككفارتها لا يكون حاضرا في يدنا وانما يتكلم من
 تحصيله بالمال فشرع سبب اكتساب المال وسبب اكتساب ما فيه كفاية لكل واحد وهو التجارة عن تراض لما في التقلب
 من الفساد والله لا يحب الفساد قوله والاشيان بالايات الدالة على خدوت العالم وجوب الايمان بالله تعالى كما هو
 باسماؤه وصفاته ثابت بايجاب الله تعالى في الحقيقة كسائر الايجابات لكنه في الظاهر منسوب الى خدوت العالم لان ايجابه يجب عنها
 ففساد الى سبب ظاهر يمكن الوصول الى معرفة الايجاب بواسطة تفسير اعلى العباد وقطعا شبهة المعاند من اوله لم يوضع له سبب
 ظاهر ربما انكر المسألة وجوبه ولم يكن الا لزام عليه فوضع السبب لظهور الزمان للجملة عليه وقطعا شبهة بالكلية وخدوت العالم
 يصح سببا لوجوبه لانه يدل على الصفة والحدوث وهي تدل على الصانع وانما سمي بها لما لا علم على وجوده وهذا انية
 قد استدل به على ان الله تعالى صانعها وهو صانعها الصنف والحدوث وهي تدل على الصانع وانما سمي بها لما لا علم على وجوده وهذا انية

تدل على البعير واثار المشي تدل على السير فهذا الميكيل العلوي والمركز السطحي اما يدلان على الصانع العليم الخبير هذا الذي ذكرنا هو
طريقه القاضى الامام ابى زيد وتابعه فيها عامة المتأخرين فاما المتقدمون من مشائخنا فقلوا بسبب وجوب العبادات نعم الله تعالى
على كل واحد من عباده فانه اسدى الى كل واحدنا من انواع النعم بالقيصر العقول على الوقوف على كميتها فضلا عن القيام بشكرها
واجب هذه العبادات علينا باثرها ورضي بها لشكر السواغ نعمه بفضل وكبره وان كان بحيث لا يمكن لاحد تخرج عن شكر نعمته وان
سده عمره وان طالت فالاسمان وجبت شكر النعمة الموجودة وقوة النطق وكمال العقل الذي هو النفس الواجب والمصلوة وجبت شكر النعمة
الاعضاء والكسيلة والصوم وجبت شكر النعمة تقصير الشهوات والاستمتاع بها والزكوة وجبت شكر النعمة المال والنجس وجبت شكر النعمة
فان الله تعالى لما اضاف الى نفسه كبره صارا ان الخلق لم يجدوا فيه زيادة او اداء لشكر هذه النعمة وتخصيلا لان من النيران
ثبتت ان اسباب هذه العبادات نعم الى هذا الطريق بال صدر الاسلام وصاحب الميزان من المتأخرين قوله وانما الامر للزام
اداء ما وجب علينا بسببه كالسجدة يجب بالشكر ثم يطلب بالاداء لقول من قال وجوب هذه العبادات بالخطاب لا غير لان
الوجوب لا يستفاد الا بالامر فقال ليس الامر للزام اداء ما وجب علينا او هو وجوب افعال لما ثبتت الوجوب بالاسباب
في حقنا فافادة الامر فقال انما ورد الامر للزام اداء ما وجب علينا بسببه كالسجدة يجب بالشكر ثم يطلب بالاداء لقول من قال وجوب هذه العبادات بالخطاب لا غير لان
الاداء الا بالطلب فان قيل لا يفهم من وجوب العبادات شي سوى وجوب الاداء فلما ثبت وجوب الاداء بالخطاب فما الذي
يكون واجبا بسبب الوقت قلنا الواجب بسبب الوقت ما هو المشرع لقلنا في غير الوقت الذي هو سبب الوجوب وبيان هذا في
الصوم فانه م شروع قلنا في كل يوم وجب الاداء او لم يوجد في رمضان يكون مشروعا واجبا بسبب الوقت سواء وجب بالخطاب
بالاداء لوجود شرطه وهو التمكن من الاداء او لم يوجد كذا ذكر شمس الاثمة قوله ودلالة هذا الاصل اجماعهم على وجوب المصلوة
على النائم والمجنون والمنع عليه اذ لم يزدوا المجنون والاعماء على يومه وليلة اخرى الدليل على ان نفس الوجوب بالسبب
وجوب الاداء بالخطاب اجماع الفقهاء على وجوب المصلوة على من لا يصلح للخطاب مثل النائم والمجنون والمنع عليه اذ لم يزدوا
الاعماء والمجنون على يومه وليلة اخرى امره بالقضاء بعد الانتباه والفاقة والقضاء لا يجب الا بدلا عن الفائت فقولنا
ان الوجوب في الوقت ثابت في حقه بالسبب لوجبه الخطاب عليهم اذ لا الوجوب لما تصور الفوات والقضاء لا يقال
ذلك ابتداء بعبادة يجب عليهم بعد الانتباه والفاقة بطلب جديد يتوجه عليهم لانا نقول يجب رجاءية بشرائط القضاء فيه
كالنية وغيره ولو كان ذلك ابتداء فرض لما رعت فيه شرائط القضاء كماله كان ذلك اداء في نفسه كالمودعي في الوقت الا ان
ان المصلوة متى لم تجب في الوقت لا يجب قضاءها بعد فوات الوقت كالكاقر واليهي والحائض اذا سلم او بلغ او طهرت بعد
خروج الوقت لا يجب عليهم القضاء لعدم الوجوب في الوقت وحيث وجب جهنا ومع الوجوب رعت شرائط القضاء بل
ان الامر على ما ذكرنا واعلم ان التمسك بالاجماع والالزام به على النقص انما يستقيم في حق النائم وذن المنع عليه والمجنون
لان المصلوة عند الشافعي رحمه الله لا تجب على المجنون والمنع عليه اصله حتى لا يجب عليها القضاء بعد الفاقة اذا كان
المجنون او الاعماء مستقروا وقت مصلوة واحدة الا اذا كان الكلام مع من انكر سببية الاوقات للعبادات من اصحابنا فحينئذ
يصح التمسك بالاجماع في حق المجنون والمنع عليه ايضا ويكون المراد من الاجماع اتفاق علماءنا وذن جميع العلماء قوله وانما

يعرف السببية في الحكم بالضرورة لان الماصلة في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون سببا له وانما يضاف الى الشرط مجازا ثم ينشأ ما ذكره كون
الشيء سببا في حال انما يعرف السبب اي سببية الشيء بنسبة الحكم اي اضافة اليه كقولك صلوة الظهر وصوم الشهر ورج البيت وجر الشرب وكفارة
القتل وقلته به اي تعلق الحكم بالسبب بان لا يوجد بونه ويكره تكرره لان الماصلة في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون الشيء المضاف اليه سببا للشيء
وان يكون الشيء المضاف حادثة بالاضافة اليه كقولك كسب فلان اي حدث لفلان واختياره لان الاضافة لما كانت موصوفة للتميز
كان الماصلة فيها اضافة الى اخص الاشياء بعين التمييز وخص الاشياء بالحكم سببا لانه ثابت به فكانت الاضافة اليه اصلا فاما الشرط
فانما يضاف اليه لانه لا يوجد عندنا في هذه العلة من هذا الوجه فكانت الاضافة اليه مجازا والمعتبر هو الحقيقة حتى يقوم دليل المجازة
ان الاضافة التعريف فان المضاف مكررة قبل الاضافة وقد تعرف بعد بالاضافة اليه لان الاضافة لتوجب الاختصاص في الشيء
حتى انخص منه نفسه تعرف فاذا قالت جاد في غلام كان مكررة لشيء في الفعلان ولو قلت جاد في غلام زيد صار معرفته لاختصاصه به
ثم اختصاص الشيء بغيره قد يكون بيان اختصاص الغلام بزيد بمعنى الثالث واختصاص الابن بالاب في قولك ابن فلان بمعنى النسب فاما
البيد بزيد في قولك بزيد يعني الجزئية وقس عليه ثم تعرف الصلوة والعموم باضافتهما الى الوقت اما بمعنى السببية بان يكون كل واحد منهما
واجبا بما اضيف اليه او بمعنى الشرطية على معنى ان الوجوب يثبت عنده او بمعنى الظرفية باعتبار ان وجود الواجب يحصل في هذا الوقت
ثم يخرج معنى السببية على الشرطية والظرفية لان مطلق اضافة الساعات الى الشيء يدل على حدوثه به كقولك بعد المدة وكفارة القتل
وهذا كسب فلان وتكرره والوجوب هو الحادث فدل على انه كان بالوقت قوله وكذا اذا لازمه فتكرره بتكرره ولان ايضا فاليه
دليل قوله وتعلقه بالمعنى كما ان الاضافة تدل على السببية تدل لازمة الشيء وتعلقه به وتكرره بتكرره على السببية ايضا لان المصور
تضاف الى الاسباب الظاهرة فلما تكرره الحكم بتكرره الشيء دل على انه حادث به اذ هو السبب الظاهر لحدوثه ثم الوجوب فيها نحن فيها امر
حادث فتكرره فلا بد له من سبب يضاف اليه وليس منها الا لامر الوقت ولا يجوز ان يضاف الى الامر لان الامر بالفعل لا يقتضي
التكرر اذ لا يتصور ان تطلق لوقت او بشرط فان من قال لعمري تصدق بدمهم من مالي اذا امسيت او اذا دلكت الشمس لا يقتضي
التكرر اذ لو قال تصدق من مالي بدمهم مطلقا على ما مر بيانه فيقين ان الوقت هو السبب لان حصل الوجوب مضاف اليه وان تكرره
بسبب تكرره كسائر الاحكام المتعلقة بالاسباب مثل الحمد والكفارات فانما يتكرر بتكرر اسبابها قوله وفي صدقة الفطر اسما
جعلنا الراس سببا والفطر شرط طمع وجود الاضافة اليها لان وصف المونة يخرج الراس في كونه سببا وتكرره الوجوب بتكرره الفطر منزلة
تكرره وجوب الزكاة بتكرره التحول لان الوصف الذي لاحد كان الراس سببا وهو المونة يتجدد بمعنى الزمان كما ان الفاء الذي
لاجله كان المال سببا لوجوب الزكاة يتجدد والتحول ويصير السبب يتجدد والوصف بمنزلة المتجدد فيفسد جوايبها يقال لما كانت
الاضافة دليل سببية شرعا وفي صدقة الفطر وجدت الاضافة الى الراس كما في قول الشاعر زكاة رؤس الناس
بكرة فطرهم ما يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم وجدت الاضافة الى الوقت فقيل صدقة الفطر والمراد وقت وكذا
تكرره الواجب بتكرره الوقت مع استحباب الراس كما يتكرر الراس مع اتحاد الوقت فلم جعلتم الراس سببا والوقت شرطا
ولم تجعلوا الوقت سببا كما جعلنا الشافعي رحمه الله تعالى مع ان اضافة هذا الواجب الى الوقت اشهر من اضافة الى الراس يقال
لما وجدت الاضافة اليها رجعت الراس في كونه سببا لوصف المونة فان هذه الصدقة وجبت وجوب المؤمنين فان النبي عليه السلام

وحيثما

وذكر في بعض نسخ اصول الفقه لاصحابنا ان الفعل الصادر عن المكلف لا يخلو من ان يترجم جانب الاداء فيه او جانب الترك او لا
 هذا ولا ذلك اما الاول فاما ان يكفر جاحده ولفظ لا يخلو من ان لا يكفر ذلك اما ان يتعلق العقاب بتركه وهو الواجب او لا يتعلق
 وذلك اما بان يكون ظاهرا او اظاهرا عليه رسول الله عليه السلام وهو سنة المشهورة او لا يكون وهو النفل والتطوع والمندوب والاما
 الثاني فاما ان يتعلق العقاب بالاثبات به وهو الحر اتم او لا يتعلق وهو المكروه والاما الثالث فهو المباح او ليس في ادائه او اجبا
 ولا في تركه عقاب قوله فالفرض ما ثبت وجوبه بدليل لا شبهة فيه وحكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب وعلما بالبدن حتى كفى
 جاحدة ولفظ تركه بلا عذر الفرض لغة هو القطع والتقدير يقال الله تعالى سورة انزلنا وفرضنا اى قطعنا الاحكام فيها فلما
 وقال عز ذكره فضعف ما فرضتم اى قدرتم بالقسمة ويقال فرض القاضى النفقة للمرأة اذا قطعها وقد رلها وفي الشريعة لغة
 هو ما ثبت وجوبه اى لزومه بدليل لا شبهة فيه كما ذكر في الكتاب مثل الايمان والصلوات الخمس والزكاة وهو حسن محقق
 هو ما يعاقب المكلف على تركه ويشاب على تحصيله لانه ليس سبحانه يخرج الصلوة في اول الوقت وهو مضمون في السفر عنه فانها اقل
 فرضين ولا عقاب على تركها ولا مانع لدخول الواجب فيه وهو غير الفرض على ما سبقين وحكمه اى الاثر الثاني ما ثبت بالفرض اللزوم
 علما وتصديقا بالقلب اى يحصل العلم القطعي بثبوته وسحب اعتقاد حقيقة ثبوته بدليل مقطوع به وهذا الاعتقاد هو الاسلام حتى
 لو تبدل لغيره يكون كفى لانه انكار الدليل القطعي وعلما بالبدن اى يجب اقامته بالبدن ايضا حتى لو ترك العمل به بنحو
 مستقيم به يكون فاسقا اذا كان بغير عذر ولكنه لا يكون كافرا لانه ترك ما هو من الشرائع لا ما هو من اصول الدين ليقا
 الاعتقاد على حاله حتى يكفر جاحده باسكان الكاف اى ينسب الى الكفر من الكفرة اذا ادعاه كافرا ومنه لا يكفر اهل قبلته كما
 لا يكفر اهل قبلته فثبت حجة رواية وان كان جائزا لغة قال الكسيت يخاطب اهل البيت شعرا وطائفة قد اكرمهم في
 سبحانه وطائفة قالوا مسي ومندرتك كذا في المغرب قوله والواجب ما ثبت وجوبه بدليل فيه شبهة وحكمه اللزوم علما بالبدن
 لا علما باليقين حتى لا يكفر جاحده ولفظ تركه او استخف باخبار الاحاد هو ما خذ من الوجبة وهي السقوط يسمى به لانه سابق
 في اثبات العلم اليقيني الحق بالمعذورم وان كان في ايجاب العمل ثانيا موجودا اوله سابق على المكلف بدون ان يتجهله
 باختياره لعدم العلم بوجوبه عليه قطعا بخلاف الفرض فانه لما ثبت قطعا تخلف عن اختياره وشرح صدره او هو ما خذ من الوجبة
 وهو الاضطراب يسمى به لانه لا يتردد واضطراب في ثبوته ويحتمل ان يكون ما خذ من الوجوب وهو اللزوم لان العمل به لازم وان لم
 ثبت العلم به وهو في الشريعة اسم لما ثبت لزومه علما بدليل فيه شبهة مثل تعيين الفاتحة وتعديل اركان الصلوة وصحة
 القطر والاضحية ونحوها وحكم الواجب لزومه علما بالبدن فيجب اقامته كما يجب اقامته الفرض لكن لا يجب اعتقاد لزومه قطعا
 لان وليد لا يوجب اليقين ولزومه الاعتقاد مبنى على الدليل اليقيني حتى لا يكفر جاحده لانه لم يترك الاثبات قطعا قوله ولفظ تركه
 اذا استخف باخبار الاحاد اذا ترك العمل بالواجب فهو على ثبوت اوجه اما ان تركه مستقفا باخبار الاحاد وان لا يترجم العمل
 بها واجبا او تركه متناولا لها او تركه غير مستخف ولا متناولا ففي القسم الاول يجب تفصيله وان لم يكفر لانه راو بخير الاحاد
 وذلك بدعة وفي القسم الثاني لا يجب التفصيل ولا التفصيل لان التناول سيرة السلف واستخلف في المنع من عند المتأخر
 وفي القسم الاخير لفظ لا يخلو لان العمل به ما يجب كان الاداء طاعة والترك من غير تامل معصية وفسقانه هو المذكور

مما

في تمامه الكتاب عليه يابل كلام شمس المالكية وهو الصحيح وما ذكره من ان الشيرازي ان تركه لا يوجب التفتيل اصلا وتوجب التفتيل بشرط ان يكون
 مستخفا ولا يوجب ان كان شاكرا ولا ليس فيه ولا له عليه التفتيل في القسم الثالث بل هو ساكت عنه وعبارته التفتيل بدل على انه لا
 تفتيل فيه ولا تفتيل في القسم الاول فانه ذكر فيه الواجب كالمكتوبة في لزوم العمل والمناخلة في الاحتمال وحتى لا يتغير جاحده
 ولا يفتيل به كما انه لا يتغير النكاح بغيره ولا يفتيل بغيره كما ان يكون مستخفا باخبار الاحاد فنفقه وكان الصحيح ما ذكرناه اول
 لان وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدلائل قطعية مما ذكره في وجبه الاستخفاف يكون فضلا لا يمتدحوا بدون الاستخفاف والتاويل يكون
 فاسقا هو له فاما ما رواه الامام ابي امامة انه سئل عن رجل يفتل في الشافعي انكر التفرقة بين الفرض والواجب وقال هما مترادفان
 في اللغة لان معنى واحد وهو ان لا يميز بينهما كما في قوله تعالى لا يميز بينكم وبينهم في الدين ولا في الدنيا ولا في الآخرة
 في نفسه فان اختلاف طريق النوافل لا يوجب اختلاف حقا لهما وكذا اختلاف طريق الاحرام بالقطع والظن لا يوجب اختلاف
 في نفسه من حيث هو اسمهم ام قال يخصيص اسم الفرض بالقطع والواجب بالظن لان الفرض لغة هو التقدير سواء كان مقطوعا
 به او ظاهريا او كذا الواجب هو اللازم او الساقط سواء كان مقطوعا به او ظاهريا وكان يخصيص كل واحد قسم حكما ونحن نقول انه ان
 انكر كونهما شيئا متين لغة فلا معنى له لما بينا من معنى كل واحد منهما ومباينة احد المعنيين لآخر وانكر التفرقة بينهما حكما بان يقال لا
 تفاوت بينهما في لزومه العمل لطلب الكاره لان التفرقة بين ما ثبت بدليل متطوع به وبين ما ثبت بدليل مطلقون به ظاهرة لان ثبوت
 المدلول على حسب الدليل انتهى كان التفاوت فيما بين الدليلين لا بد من تفرقة بين المدلولين وقوله تخصيص كل لفظ بقسم حكم فاسد
 لانما تخص الفرض بالتسم باعتبار معنى القطع ونخص الواجب بالتسم باعتبار معنى السقوط على الوجه الذي بينا ولا يوجد معنى القطع في الواجب
 والاصح السقوط على الوجه الذي بينا في الفرض فاني يلزم الحكم وسائر الاسماء الشرعية والعرفية بهذه التسمية فالحاصل ان
 عند الشان في وجوب العمل في الواجب مثل وجوب العمل في الفرض والتفاوت بينهما في ثبوت العلم وعدمه وعندنا التفاوت
 بينهما ثابت في وجوب العمل ايضا حتى كان وجوب العمل في الفرض اقوى من وجوبه في الواجب وبينا ان الفرض المقطوع به وهو
 قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن اوجب قراءة القرآن في الصلوة او المداينة القراءة في الصلوة بالاجماع وهذه النص
 بالادلة وعمومه يتناول الفاتحة وخير ما يقتضي ان يخرج المكلف عن العدة بقراءة غير الفاتحة كمن يخرج بقراءة غير الواحد وهو
 قوله عليه السلام لا صلوة الا بالفاتحة الكتاب اوجب الفاتحة حينما وجب العمل بخير الواحد على وجه لا يلزم منه تغير موجب الكتاب
 وذلك بان يحصل قراءة الفاتحة واجبة يجب العمل بها من غير ان يكون فرضا ليقدر الكتاب على حاله ويحصل بالدليلين على
 مرتبة قوله في سنة هي الطريقة مسلوكة في الدين وحكمها ان يطالب المرء بما قامتها من غير افتراض ولا وجب لانا طريقة
 امرنا بما فيها فنستحق الاثمة ثم كما وان لو كان سنة لغة الطريقة مخرجة كانت او غير مخرجة ومن لطرفي منطوية ومطلوبة ليس لعيب
 برفق من باب طلب فان اخذت السنة منه فباعتبار ان المار يصيب ويجوز في جهات الماء ومنه قول الشاعر ع سنة باحسان لطفي
 الاباطح وهي في الشريعة اسم للطريقة المحسنة مسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب كما اشار اليه الشيخ في بيان الحكم سواء
 سلكها الرسول عليه السلام او غير ممن هو علم في الدين وحكمها كذا قال شمس الاثمة حكم سنة هو الاتباع فقد ثبت بالدليل
 ان رسول الله عليه السلام متبع فيما سلك من طريق الدين وكذا الصحابة بعده وهذا الاتباع الثابت بطلان سنة خال عن سنة الفرض

والواجب الا ان تكون من اعلام الدين نحو صلوة العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة فان ذلك بمعنى الواجب في علم العمل
فانها طريقتان احدهما باحياها بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وبقوله عز اسمه وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم
فاتوا وقوله عليه السلام عليكم بسنتي اي بسني وبقوله عليه السلام من ترك سنتي لم يترك شيئا عتي والاحياء في الفعل فترك الفعل يستوجب
الامانة اي الامانة في الدنيا والآخرة في الشفاعة في العتبي وذكره ابو اليسر واما حكم سنة فهو ان كل فعل واخطى عليه رسول الله عليه السلام
مثل تشهد في الصلوة والركعة في الصلاة والركعة في الصلاة والركعة في الصلاة والركعة في الصلاة والركعة في الصلاة والركعة في الصلاة
في بعض الاحوال كالطهارة لكل صلاة وتكرار الفسل في اعتقاد الوضوء والترتيب فانه يندب الى تحصيله ولكن لا يلزم
سنة تركه ولا يلحقه تركه وزر واما المتردد في سنة رمضان فانها سنة الصيام في سنة الله عنكم اذ لم يواظب عليها رسول الله
عليه السلام بل واخطى عليه الصيام في سنة الله عنكم اذ لم يواظب عليها رسول الله عليه السلام بل واخطى عليه الصيام في سنة الله عنكم اذ لم يواظب عليها رسول الله
عليه السلام فان سنة الله عنكم اذ لم يواظب عليها رسول الله عليه السلام بل واخطى عليه الصيام في سنة الله عنكم اذ لم يواظب عليها رسول الله عليه السلام
رحمة الله ليقولون السنة فعل واخطى عليه الصيام في سنة الله عنكم اذ لم يواظب عليها رسول الله عليه السلام بل واخطى عليه الصيام في سنة الله عنكم اذ لم يواظب عليها رسول الله
عليه السلام مستقيم فانهم لا يرون اقوال الصيام في سنة الله عنكم اذ لم يواظب عليها رسول الله عليه السلام بل واخطى عليه الصيام في سنة الله عنكم اذ لم يواظب عليها رسول الله
سنة وذكر غيره انه لا خلاف وان السنة هي الطريقة السلوكية في الدين سواء كانت النبي عليه السلام او غيره من اعلام
الدين ولكن الاختلاف في ان اطلاق لفظة السنة يقع على سنة رسول الله عليه السلام او على سنة غيره من اعلام الدين
فان سنة النبي عليه السلام هي التي تتعلق بتركها كراهية او اجابة دون الكراهية مثل
الاذان والاقامة والجماعة والصلوة والعيد والسنن الرواتب ولهذا قال محمد رحمه الله في بعضها انه ليس بشيء بالترك في
بعضها انما هو في بعضها من حيث هو لا من حيث هو كراهية او اجابة واذا اضطرر على ترك الاذان والاقامة
اضطر اجبا وان اجبر على تركها بالسلح عند حرجي رحمه الله كما يقالون عند الاضطرار على ترك الفرائض والواجبات
وقال ابو يوسف رحمه الله المقابلة بالسلح على ترك الفرائض والواجبات فاما السنن فانما يردون على تركها ولا يقالون
عليها بغير الفرق بين الواجب وغيره وجمد رحمه الله يقول ما كان من اعلام الدين فالامر على تركه استخفاف بالدين فيقالون
على ذلك كذا في المبسوط قوله وتاركها يستوجب اسائة وكرامة اي يستوجب خيرا او اسائة وخيرا او اسائة وكذا في كتاب المكنون وهو
الامر والعتاب او سمي خيرا او اسائة وارتكاب المكنون اسائة وكرامة كما قال الله تعالى وفيه اسائة شديدة قوله
والزوائد وتاركها لا يستوجب اسائة النبي صلى الله عليه وسلم في قيامه ومعه ولباسه وسعيه هذا يخرج الالفاظ المذكورة في
باب الاذان من قوله كبر او قد اساء او لا بأس به وحيث قال لا يبيد فذلك من حكم الواجب اي النوع الثاني في السنن الزوائد وسعيه
التي اخبرنا حسن ولا يتعلق بتركها كراهية ولا اسائة نحو تطويل القراءة في الصلوة وتطويل الركوع والسجود وسائر افعال السنة
كان ياتي بها في الصلوة في حالة القيام والركوع والسجود وافعاله عليه السلام خارج الصلوة من الشئ واللبس والاكل
فان العبد لا يطالب باقامتها ولا يثم بتركها ولا يبيد سعيه ولا يبيد سعيه ان ياتي بها وسعيه ان ياتي بها وسعيه ان ياتي بها وسعيه ان ياتي بها
تركها من سنن الهدى لوجب الكراهية والاسائة وتركها من سنن الزوائد لا يوجب شيئا منها اختلفت اجوبة مسائل

باب الاذان

باب الاذان من البسمة فاقبل مرة كبيرة ومرة اسما ومرة لا باس وذلك مثل قول محمد رحمه الله يكره الاذان قاعدا لما روي عن
 حديثه الرويان الملك تام على جذبه جاكط اي اعلمه ويكره تكرار الاذان في مسجد محلة ويكره ترك استقبال القبلة في
 السنة وان سقط اهل مصر بجوارحه بغير اذان والاقامة فقد اساء وترك السنة المشهورة وان صلح باذان واقامة جازت
 صلواته مع الاساءة فالاساءة لغير الله السنة والتحرير للسنة لا باس بان يكون رجل يقيم آخر لان كل واحد منهما
 ذكر مقصودا فلا باس بان يأتى بكل واحد منهما رجل آخر ولا يكونان الصلوة قبل دخول وقتها وليا في الوقت لان المقصود
 هو اعلام الناس بدخول الوقت ولم يحصل وليا واذان الجنب وكذا واذان الفاعل في بعض الروايات لانه خلاف السنة
 المتواترة فما ذكرناه واصله في حق على هذا المصطلح قوله والنقل اسم للزيادة في فعل العبادات وما روي في سنة لنا لا علمنا ويكره ان يثياب
 المرء على فعله والي ثياب تركه النقل في اللغة اسم للزيادة ومنه سميت التسمية فلما زاد في فعله على ما شرع له ان يجاد وهو اهل الدين الشرع
 وكبرياء الله تعالى في ثواب الاخرة ومعنى ذلك ان يكون ثابرا على مقصود التكليف فانه شرع لتفصيل الولد من صلبه وولد الولد ثابرا
 عليه كذا النقل في الشرعية اسم لما شرع زيادة على الفرائض والواجبات كسنة وشرع لنا لا علمنا حتى لم يتبين تركه ملائمة وحكمة انه ثياب
 المرء على فعله لان فعله عبادته واداء العبادات سبب ثواب ولا يثياب على تركه فكل من الفريضة والوجوب ولا يثاب
 ايضا كقولنا نحن صدقة السنة قوله فيمن بالشروع عندنا لان المودعي صادر التذلل لعلنا سببا اليه اذ شرع في فعل العبادات
 لو اخذ بالثبوت فيه ولو لم يثبت لو اخذ بالقضاء عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا يوافقوا احد منهما لان النقل شرع
 بغير لازم حتى ثياب سبب فعله ولا يثياب على تركه وجب ان يثبت كذا كذا بعد الشروع لان حقيقة الشيء لا تتغير بالشرع
 الا ترى انه بعد الشروع نقل كما كان قبله وبعد ثبوت في النقل ولو اتهم كان مودعا لنقل لا مستظلا للوجوب ولا يثاب
 صحة الخطوة عندكم ويباح الاقطار بعد الضيافة ولو صار فرضا لما ثبتت هذه الاحكام واذا كان فعلا حقيقة وجب
 ان يكون مخرج الباقى كما كان محيرا في الاستدلال حقيقة فلفظ كمن اخرج عشرة دراهم للتصدق فلهما فصدق بغيرهم
 وسلم كان باختياره في الباقى وكذا اذا القدرى ولم يسلم كان باختياره في التسليم وكذا اذا اخطأ في الباقى كان باختياره في
 الركعة الثانية كذا ثبت له اختياره في الباقى وحل تركه ما لم يأت به لانه لم يثبت به واذا ترك جليل المودعي
 ضمنا وتبع تركه ما ليس عليه فلا يكون البطلان حكما كسائر محله الظاهر لا يحل له البطلان لكن يحل له اقامته الجمعية ثم الظاهر
 يحل حكما لما حل له وجعل اليه وكن احرق عصاة ارض نفسه فاحرق ارض جاره او مدي ارض نفسه فحرق ارض جاره ولا يحل
 ذلك اتقا لانه ثبت تبع لما هو محال له ولما كان بطلان المودعي امر حكما لا لغيره لا يثبت بالقدنار كمن شرع في
 صلوة او صوم على ظن انه عليه فثبت ان ليس عليه بغير شرا في النقل بالاتفاق ولا افسده لا يجب عليه الاعتناء بالاداء
 انه غير في الاداء وان البطلان فمضى فكذا انها ولا معنى لاعتبار الشروع بالندب لان التذلل التزم بالقول وله
 ولاية ذلك فاذا اتى بكلمة التلازم لزمه فاما الشروع فليس بالتزام بل هو اداء بعض العبادات ولم يوجب فيها
 بقى التزم بالقول فلا يلزمه ولا يثبته الكفاية مع الضرر او الصدقة فان الكفيل لما التزم بالقول يلزمه ما التزم
 فاما الضرر او التصديق فلم يلزمه بالقول ولكنه شرع في الاعطاء فيقدر ما ادعى شرع ولا يلزمه ما لم يعط على ان الشرع اداء

بالفعل والنداء يجاب في الذمة بالقول ثم في النذر يذم به بقدر ما ينبغي فكذا في الشرع يذم به بقدر ما أدى والمهم لوجه لا يلزم من كماله ان المذموم بالند
ولا يلزم منه ونحن نقول ان المؤدى صار للند سلبا اليه لانه لما شرع في الصوم او الصلوة وادعى خيرا الله فلهذا فقد تقربنا الى الله تعالى باذنه
ذلك انما هو صارا للفعل لله تعالى حقا ولهذا لو كانت كانت مشا با على ذلك وحسب الغير منكم لا يجوز التفرغ له بالانفسا ومفوض عليه التامه بالشر
والمباح فوجب حفظه وصيانته احتراز عن ارتكاب المحرم وجوب الحفاظ والا وجه الى حفظه الا بالانفسا والباقي فوجب عليه الاتمام ضرورة
صيانته حتى الغير فان قيل لا نسلم ان المؤدى صار عبادة لله تعالى لان ما شرع فيه عبادة صوم او صلوة وسبب مما
لا يتوهمه فلا يكون الموجد وطاعة لا بالانفسا المباشرة اليه واذا لم يكن طاعة لم يحرم البطلان ولكن سلبنا كونه عبادة
فلا نسلم ان اداء الباقي شرط لبقائه عبادة لانه عرض يستحيل لبقائه فلهذا وجب التقضي وان عدمه ولا يتصور التغير
بعد عدمه والدليل عليه ان المؤدى باعتراف الموت لا يخرج عن كونه عبادة ولا يستتبعه بطلان بقاها خلاف
بين الامتة ولو كان اداء الباقي شرط لبقائه عبادة لبطلت لفوات الشرط ولكن سلبنا كون المباشرة شرط لبقائه
عبادة فلا نسلم ان الامتناع عن اداء الباقي البطلان لان البطلان انما يحصل بمصادفة الفعل المصلح والى
فيما مضى محال ولكنه اذا امتنع فوات وصفه العبادة عن المؤدى فلا يكون مضافا الى فعله كما ذكرنا من التنازع
فانما نحن لانزاع ان المؤدى صوم او صلوة في الحال ولكن نقول هو من افعال الصوم او الصلوة على
معنى انه ليس بغيره صوما ما شرع عبادة وكان له عزيمة ان يصير صوما او صلوة ما يفيهم الغير اليه فيكون المؤدى
مستقرا الى الله تعالى بهذا الفعل فيكون عبادة من هذا الوجه ولكنه باعتبار ان جزءا مما لا يتجزى لا حكم له بان
الاجزاء الاخر ضرورة ثبوت الاتحاد فكان كل جزء عبادة متعلقة بما قبله وسما بعده من الاجزاء اذ لا بد له
من التعلق بضرورة الاتحاد فحبل هو عبادة وجعل كل جزء تقدم عليه شرط لبقائه عبادة وكل جزء
يوجد بعده شرط لبقائه عبادة وصفه العبادة فانفقد الجزء الاول عبادة وجعل شرط لبقائه الاجزاء اللاحقة
بعده عبادة وانفقد الجزء الاخير عبادة وجعل شرط لبقائه الاجزاء التي تقدمت على وصفه العبادة وكل
جزء من اجزاء المتوسطة يتقدم عبادة وكان شرط لبقائه ما تقدمه على وصفه العبادة وشرط لبقائه ما يعقبه
عبادة فقلنا كذا محلا بالذات لا كذا في تقدير الامكان ولا معنى لقوله ان لا يستحيل التفسير لغير المذموم لان ذلك خلاف
النص والاجماع فانه لا يقال او ذلك الذي عبطت اعمالهم وقال عمر اسبه ولا يتناول اعمالهم وقال جل ذكره
لا تبطلوا صدقاتكم بالنسي والاذى ولا يرد النسي الا عما يتصور ولا خلاف بين الامتة ايضا ان اكرهه فيلزم الاعمال
المقدمة وان كان قد اعطى لما حكم القصاص والفرار والامكان ان تختم على الايمان شرط لبقائه ما مضى فلم لا يجوز
ان يكون وجوده المتعقب شرط لبقائه ما تقدمه على وصفه العبادة فاما في اعتراض الموت فحبل في التقدير
كان العبادة لم يكن مشروعة في سعة الانبياء المتقدمين لانهما لم يشرعوا في عبادة الله تعالى كما هو حالهم
المقصود بالعبادة من تاسيد البعض بالبعض والشورى على الذنوب من كونه كذا فيما مضى في ذلك لان الموت لا يبطل على ما عرف وقوله
الا يستعمل عن اداء الباقي ليس بالبطلان فاسد لانه لما في ما مضى في العبادة من اجزاء المتقدمين لم يوجب على من بعده وجوب اتمام

لا محالة عند هذا الفعل فمجهول هو مفسد الان لا الفساد فعل كسبل به الفساد وليس من ضرورته ان يصاد في المحل الذي جعل فيه الفساد
 لكن قتل حيلا مملوكا له علق به قتل بل غير مفسد في التفسير وانكسر محل سبلنا له حقيقة وشرعا وان لم يصاد في فعل القتل وكذا
 شق رق نفسه وفيه بالغ لغيره وسبب احراق الجسد وسبب الارض غير لازم فان ذلك غير منافي الى فعله بل الى رخصة
 الارض وهو برب البرج واشباه ذلك الا ترى ان ذلك ينفصل عن فعله سبب العادة الجارية بخلاف ما نحن فيه حتى لو كان
 على وجه يحصل به الفساد لا محالة بان كان الماء اكثر بحيث يعلم ان ارضه لا يتحملها وان كان الاحراق في يوم ربيع الخفيف
 اليه فيض من الارض والذرع وانما سبب الظن اذ راح الى الجحيم فبطل هذه الفرضية ايضا غير انه ليس بمعنى حنة لانه
 فقه في البطل ليودى من مهادى والمادى لم يودى من سما كان لا يلداد ما عرفنا وشركا كما دم المسجد ليعنى احسن مما كان
 لا يلداد ما عرفنا في خرابه وصار المحاصل ان مادى ليوجب عليه حفظ المودى وطريق حفظه او اذا الباقى فصار
 الشروع موجبا لاداء الباقي بهذه الاسطة وكل صوم او صلوة وحسب او حبة وقفا او اذا انقضى لم يبق له كماله
 صار الله تعالى التسمية لانها التسمي وجب لحياته ابتداء الفعل بقاؤه اولى اى الشروع في الابدان
 في كونه موجبا للمعنى غير مثل النذر والجزء المودى بمنزلة النذر من حيث ان كل واحد منهما مبادى الله تعالى اما المودى
 فلما ذكرنا انه وقع لله مسلما اليه واما النذر فلانه قبل التسمية ولا شك ان ما وقع لله تعالى فعلا اقوى مما صار للتسمية لانه
 بمنزلة الواحد وان ايجاب ابتداء الفعل اقوى من ايجاب بقائه لما عرفنا ان البقاء اشهد من الابتداء حتى شرطت الشهادة في ابتداء
 الكفاي دون بقائه وعدة الغير يمنع ابتداء الكفاي دون البقاء والشيوع يمنع صحة ابتداء الابدان دون بقائه كما منع وجب لحياته
 اذ في الامر من وهو التسمية ما هو اقوى الامر من وهو ابتداء الفعل فلان يجب لحياته ما هو اقوى الامر من وهو ابتداء الفعل
 اذ في الامر من وهو البقاء الفعل واتمامه كان اولى وما ذكرنا نعم ان النذر والشروع بمنزلة الكفاي والاقرض ضعيف
 لان الكفاي والكفاي كانت كالتذرع اعتبارا انها التزم فالشروع ليس بمنزلة الاقرض لان الاقرض والتصدق تبرع بالبر
 والمقصود منه رفع حاجة المستقرض او الفقير فلا شبهة ذلك قبل التسليم فكان قبل واحد قبل التسليم فكيف النية في الصلوة والتسليم
 وبتقبل القبلة واما المقصود في البدنيات فعمل مستوفي في حصوله البتة فكان كقبض المال المسلم الى الفقير والمستقرض
 واليه اشير لقوله مسلما اليه ثم اذ التصديق ببعض المال لزمه ان لا يطلبه بالمرجوع فكذا اذا اتى ببعض العمل وصار مسلما الى الله تعالى
 لزمه ان لا يطلبه بالاعتناء عن اداء الباقي وانما افترقا من حيث ان التقدر الموجود من الصدقة يبقى صدقة بدون المودى
 والتقدر الموجود من فعل الصلوة والصوم لا يبقى قرينة بدون الباقي فيلزم المعنى ههنا ولا يلزمه في الصدقة واما فصل الزطون
 والقياس فيه ما قاله زفر من ان المودى انما يرد عبادته فيجب صيانتها بالمعنى فيه الا ان صلاتنا استحسنوا وتالوا ان سبب وجب
 وهو الشروع صادق الواجب فينا ان الواجب لا يتكرر في شيى واحد كما قال الله على طر المودى وذلك لان العبد انما يؤخذ
 بما عنده لا بما عند الله تعالى لان ذلك ليس في وسعه وعنده انه مشرع في الواجب فكان كما لو شرع في الطر او صوم القضا
 ثم انقضى لا يجب عليه هذا الشروع والافساد شيى فكذا هذا ونحن لا نقول بان جميع القرب يلزم حفظها ونقصانها بالفساد بل يجب
 عليه حفظ عبادته لفعل التزمه او صلاتها باختبار ههنا التقدير حصلت له بدون اختياره من جهة الشروع واذا لم يلزمه باختبارها لم يجز

[illegible]

الهلاك بهنذان في هذه كشبان في حق غيره فيكون اثما بالاتفاق حتى يموت بمنزلة المضطر في فصل الميتة وكذا حكم الجنابة
 على الاحرام لان حق صاحب الشرع لا يسقط بالاكراه قوله والتمافه مال لغيره وجباية على الاحرام وتناول المضطر مال الغير اى اذا
 اكره على التام مال فيه رخص له ذلك لرحمان حق في النفس فان حق في النفس صورة معنى وحق غيره لا يفوت معنى لا يجزاه
 بالضمان فاذا صيرته قتل كان شهيدا لان السبب الموجب للموت وهو الملك وحكمه هو حرمة الترض فأيمان فان حرمة التام بالمال
 لمكان عصمة واجتراره وذلك لا يخل بالاكراه فكان في الصلابة الغريبة مقيما فرض الجهاد انه تلف نفسه صيانة لمحمي الغير وقد يكون
 شابا كذا ذكره في الاسلام رحمة الله في هذه المسئلة فان ابي نفعيل حتى قتل كان ماجورا ان شأ الله قيده بالاستيلاء ولم يذكر الا
 فيما سواه لانه لم يجد فيه نصيبا بعينه وانما قال القياس على الاكراه على الاقطار وفساد الصلوة ونحوها وليس هذا معنى ملك المسائل
 من كل وجه لان الاتفاق ههنا لا يرجع الى عز الدين فلهذا قيده به وعلى هذا تناول المضطر مال الغير في الوصية
 جو عالم يكن اثما بل يكون شابا اخذ بالغريبة الا انه لو ترخص اكل بحسب عليه الضمان لصاحبه بخلاف ما اذا اكره على الاتفاق لما عرف
 في العوارض قوله وترك الخلف على نفسه الامر بالمعروف وعلمه ان لاخذ بالغريبة اولى الامر بالمعروف مثل الامر بالصلاة ونحوها
 والتأهي عن المنكر مثل شرب الخمر اذا كان التلف على نفسه رخص له ان يترك لانه لو اقام يقوت معه صورة ومعنى لو ترك يكون
 صورة لا معنى لان اعتقاد حرمة الترك باق ويدل عليه قوله تعالى ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء الا ان يتقوا منهم
 تقاة وان فعل حتى قتل كان ماجورا لان الامر بالمعروف فرض مطلق والصبر عليه عزيمة قال الله تعالى اخبروا امر بالمعروف وادب
 من المنكر واصبر على ماصابكم ذلك من غم لا سور واذا تمسك بالغريبة كان باذلا لنفسه في اقامته من الشرع ان يقوم لما كان
 مسلمين معتقدين لو جوبيا لم يجر به وحرمة ما بينهما هم عنه لا بد من ان يترك فعله في قلوبهم وان كانوا لا يظهرون ذلك فيكون ماجورا
 بخلاف الفارسي اذا حمل على المشركين من غير ان يطلب في نكاحه فيهم حيث لا يحل ذلك ولو قتل ياتم لا ينفك نفسه من غير
 منفعة المسلمين ولا نكاحه في المشركين لان قتله لا يفي باطنهم ولا في ظاهرهم فيكون ملقيا نفسه في المنكر من غير ان يكون
 عالما له به في عز الدين فياثر قوله واما النوع الثاني فما يستباح مع قيام سبب تراخي حكمه كقطر العين والمسافر مع قيام
 وترت حكمه وهذا صحيح الاداء متناه ولو اقبل ادراك عدة من اجرام يلزمها الاكراه كفتة وهو الذي وان القسم الاول في كونه رخصة
 فما يستباح اى ليعامل به معاملة المبيع لعدم رخصه مع قيام السبب اى السبب المحرم موجب الحكم وترى حكمه الى زمان زوال العذر
 فمن حيث ان السبب الموجب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم تراخي غير ثابت في الحال كان هذا القسم دون الاول
 لان كمال الرخصة بكمال الغريبة فاذا كان الحكم ثابتا مع السبب متوقفا مما تراخي حكمه عند البيع بشرط الخيار مع البيع البات
 والبيع شتم موجب من البيع شتم حال فان الحكم وهو الملك هو المبيع والمطالبة بالتمش ثابته في البات تراخي عن سبب المحرم
 بشرط الخيار والاجل كذا ذكره شمس الأئمة رحمه الله كقطر العين والمسافر اى كافتارها فانه يستباح مع قيام سبب موجب للعدم
 المحرم للفظ وهو شهوة الشهير وتوجه الخطاب لعدم نحوها وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه الا ان الحكم هو وجوب داو اليوم
 وحرمة الاقطار تراخي في حقها الى ادراك عدة من ايام اخر فكانت الغريبة ادق مال الرخصة منها في المكروه على الاقطار في اليوم
 لان الحكم هناك وهو حرمة الاقطار تراخي عن سبب فلا جرم كانت الرخصة المبني على هذه الغريبة اذ في حالها من الرخصة المبني

في الغزبية الاولى لان كما انها انما صارت كالغزبية وانما صارت من هذا الوجه اخذت شيئا بالجماد لان الحكم هو الوجوب وحسب
 الا فطر لما تراعى ولم يكن ثابته في الحال لم يبار من الرخصة وهي باقية الا فطر وترك الصوم حريته فكان شديدا بالافطار في غير رمضان
 فلم يكن رخصة متقدمة من الغزبية لان العجز فيها يدخل من هذا الوجه ولم يكن يدخل في القسم الاول بوجه ولهذا اى ولان السبب في وجوب
 الحكم في حقه كما هو موجب في حق غيره ما منع الاداء منها في الحال ولان الحكم لما تراعى في اقتضاها الى دراك عدة من ثم لم يلزم منها الامر
 بالعدية لو انما قيل دراكها كما لو انما قيل دراك رمضان ولو كان الوجوب ثابتا لزمها الامر بالعدية لان ترك الواجب يعذر بسبب الاثم
 ولكن لا يسقط الخلف كما المكونه على الفطر في رمضان اذا فطر واما قبل دراك رمضان القضا يلزمه الامر بالعدية وكذا اذا فطر في رمضان
 ان الحكم ليس ثابتا في الحال قوله وحكمه ان الصوم افضل عندنا كمال سببية وترد في الرخصة فالغزبية لو دعى معنى الرخصة من حيث
 قضاها ليس بواجبة المسلمين اى حكم هذا النوع ان العمل بالغزبية اولى حتى كان الصوم في السفر افضل من الا فطر عندنا وقال الشافعي رحمه الله
 في احد قوله ان العمل بالرخصة اولى حتى كان الا فطر في السفر افضل وهو قوله لا يشعب وسعيد بن المسيب والاوزاعي
 والجمهور اختلفوا في حكم الغزبية فان وجوب اداء الصوم لما تراعى الى دراك عدة من ايام اخره فتنه ان لا يجوز الاداء قبله كما
 في سببها لصحاب النواهي لانه تركه في حق عدم الجواز للاحاديث الواردة فيه فيقيد بمعية كسبها فيصليها ويحسن القول ان السبب في وجوب
 وهو شهود الشكر كما له لما كان قائما واخير الحكم بالاجل غير مانع من التجمل كانه بين المرحل كان المودى للصوم على ما لا يشترط على سببه
 اداء الفطر في المرحل باللفظ على ما لا يشترط فيما يرجع الى الترفية فكان الاول اولى وترد في الرخصة يعني لم يثبت في الميسرة الفطر
 في الغزبية نوع ليس العينا فان الصوم مع المسلمين في شهر رمضان ايسر من التفرغ به بعد رمضان الشريفة كانت الغزبية تودى اى
 تحصل معنى الرخصة وهو ليس من هذا الوجه فكلت الغزبية لم يحصل معنى الرخصة فيما مع تحقق معنى الغزبية وهو اقامته حق التوبة
 وحقية المصلحة فيمنع الغزبية كانت ناقصة باعتبار اخر حكمها الى زمان الاقامة وهذا يقتضى ان يكون الرخصة اولى كما قال الشافعي
 الا ان هذا التامير ثبت لرفع المسافر وليس الامر عليه وفي الصوم نوع ليس العينا فاجنب ذلكا لنقصان هذه اليسرة فتمت الغزبية وملت
 وكان لاخذ بها اولى في القسم الاول قوله الا ان يضعفه الصوم فليس له ان يتبدل نفسه لاقامة الصوم لان الوجوب ساقط
 هذه كمالات النوع الاول مستثناة من قوله الصوم افضل يعني اذا ضعفه الصوم فيثبت كان الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان
 اثمالا الا فطر لانه في هذه الحالة فلو بدل نفسه لاقامة الصوم ضار قتيل لا الصوم وهو المباشرة لفعل الصوم فيصير قاتلا لنفسه
 بما صار به مما بها وهو الصوم من غير تفصيل المقصود وهو اقامته حق التوبة الى الله اخره وذلك حرام لمن يقتل نفسه بالسيف والذ
 مما به سمح الكفار كان حراما وفي تفسير للشروع ايضا لان المشروع في حقه اما التاخير او جواز التجمل على وجه تضمن ليس اواما التجمل
 على وجه يودى الى الملاك فليس بمشروع فكان فعله تفسير للمشروع فيكون حراما وهو معنى قوله لان الوجوب اى وجوب الاداء عنه
 ساقط اى متنازعا الى دراك عدة من ايام اخره فلا يكون له السبب على الملاك بقيا حق التوبة تعالى بجلال النوع الاول لان الحكم
 بالم يتاخر عن السبب لم يسقط كان الصاب على الملاك بقيا حق التوبة تعالى منظر الطاعة فكان ما جرد لان ذلك عمل المجازي
 له واما اتم نوع المجازي فما وضع عنا من الامر والا فطر فان ذلك ليس رخصة مجاز لان الاصل ساقط لم يبق مشروعا فلم
 يكون رخصة لا مجاز من حيث هو بل هو من حيث تسميته ما حط عنا من الاصل والا فطر التي وجبت على من قبلنا رخصة مجاز لان

الحجب علينا ولا على غيرنا لئلا يسمى رخصة أصلا وهي لما وجبت على غيرنا كان السقوط في حقنا موقوفة وتوقيفا أو تأمينا أنفسنا بهن من طوائف أهل
 الكوفة عليه باعتبار الصورة يتجوز التحقيق لما كان سببا لموجب للحرمة مع الحكم بعدم اعتدال بالشرع والاحتياط على غيرنا لما يكون في حقنا من طوائف أهل
 فسخة من مقابلته التضييق والاصلاح لئلا يتحقق الأحكام المتعلقة بقول النفس في التوبة قطع الأعضاء الخاطئة وإزالة الخلل الجاني
 اللازم من لزوم العمل كذا في حقنا في : في المكشاف لأمور العقل الذي يصر صوابا في محبة من التوكل في عمله وبمثل مثل تلكية من محبة
 سخر الله العقل النفس في محبة التوبة وكذلك العقل مثل لما كان في سخر الله من الأشياء الشاقة مخوفة الله أو التماس من كان
 أو خطا من غير شرع الدين وقطع الأعضاء أو الخاطئة وقرض موضع النجاسة من الجمل والثوب وإحراق الذنوب وتحرير العروق
 في اللحم وتحرير السبوت وروى عن الصادق في أسرار في عشرة أشياء وكانت الطيبات تحرم عليهم بالذنوب وكان الحاكم
 عليه من سبعين مائة في اليوم والليله وزكوتهم كانت ربح المال ولا يظهرهم من الجنابة والحدوث غير المأد ولم يكن من غيرهم جائزة
 في غير المسجد وسيرهم عليهم الأكل أيا النعم في الصدوم وسيرهم الجماع عليهم بعد العترة والنعوم كالأكل وكانت غلة من غيرهم قريبا منهم
 أحترقوا من تنزل من السماء وحسبنا أنهم كانت بواردة ومن أذنبت منهم فيها بالليل كان يخرج ويتركه بغيره بغيره ففوت بواردة
 الأسرار من هذه الأمة تكريمها للنبي عليه السلام ورحمة لهم عليهم قوله وأما النوع الرابع فما سقطت عن العباد من لونه من غير أن يكون
 وبهذا القسم الأخير من أنواع الرخصة فما سقطت من العباد بأجل السبب من أن يكون موجبا للمكره في محل الرخصة مع كون ذلك السقوط
 مشروعا في الجملة فمن حيث أنه سقطت من محل الرخصة أصلا كان نظير القسم الثالث وكان مجازا أو ليس في مقابلته عزيمة وموجبة
 أنه بقى السبب الحاكم مشروعا في الجملة أحدهما بالتحقيق فصحت وجه المجاز وكان دون القسم الثالث ولكن جهة المجاز فالحال على
 شبهة الحقيقة لأن جهة المجاز بالنظر إلى محل الرخصة وشبهة الحقيقة بالنظر إلى غير محلها فكانت جهة المجاز أقوى وفي وجه هذا التوجه
 رخصة استظهار على معنى أن حكم العزيمة فيها ساقط أصلا قوله كما عينتية المشروطة من البيع سقطت استظهارا في حق من استظهار
 وهو سلم حتى كانت العينية في المسلم فيه مفسدة للعقد وروى عن النبي عليه السلام مني عن بيع ما ليس عند الإنسان وروى عن النبي
 وكان من عاودتهم انهم يبيعون الشيء الذي لا يملكونه ثم يشترونه بثمن خفيض ويملكونه إلى المشتري فما النبي عليه السلام مني من
 بيع ما ليس عند الإنسان وروى في السلم للوجه فشرطت العينية في عامة البيوع لتثبت القدرة على التسليم ثم سقطت بها الشر
 في السلم بحيث لم يبق مشروعا حتى كانت العينية في المسلم فيه مفسدة للعقد لاصححة له وذلك لأن سقوط هذه الشرطية المتعين على
 المتعينين لم يتوكلوا إلى مقاصد من الثمن قبل إدراك غلاتهم مع توصل صاحب الدراهم إلى مقصوده من البيع فكانت رخصة مجازا
 حيث أن العينية سقطت في أصل التخييف ولم يبق مشروعا عينية كالاصول والاعمال ولكن لما شبه بالحقيقة من حيث أن العينية مشروعة في
 الجملة قوله وكذلك العينية وأحرم سقوطا حرمة من حق المكره والمفطر أصلا لا استثناء لا يسعها الصبر عنها أي وسقوط العينية في السلم
 حرمة لهم والميتة في حق المكره والمفطر حيث لم يبق مشروعة أصلا عندنا وتبدلت بالاباحة وروى عن أبي يوسف رحمه الله أن
 لا ترفع ولكن يخص الفعل في حالة الاضطرار بالبقاء للمجه كحاشية الكراهة على الكفر وكل مال غير والمية في حاشية الشافعي رحمه الله في
 وكثير من العلماء وفائدة الاختلاف تظهر فيها إذا صبر حتى مات لا يكون انما عتدهم ويكون اشاعته في الدنيا إذا طفت لا بأس من
 بأك هذه المرات في حالة الخصة عنهم ولا يثبت عندنا تمسكوا في ذلك بقوله تعالى فمن اضطر في حاجة فليس تجانبوا لغيره فان

عقود رجم اى قتل من عتبه الضرورة الى تناول شئ من هذه المحرمات المذكورة في مجاعة غير باكل الى يوشمته وهو ان ياكل فوق السكك
فان الله كفور يغفر له ما اكل مما حرم عليه حين اضطر اليه رجمه باولياءه في شرع الرخصة لهم في ذلك كما قال ابن عباس رضي الله عنهما
فان الله لا يطلع المنفرة على قيام المحرمات لانه تعالى رفع المواخذة رجمته على عبادة كما في الاكراه على الكفر بان حرمة هذه الاشياء وبناء
على صفات فيها من الخبث والضرر ولا تتقدم تلك الصفات في حالة الضرورة فبقية محرمات كما كانت وتصل الفصل للضرورة ولما
قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فاستثنى حالة الضرورة والكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء الاستثناء
فيثبت التحريم في حالة الاختيار وقد كانت سبابة قبل الترخيم فبقية في حالة الضرورة على ما كانت وهذا على مذهب من يعلل الاصل
في الاشياء الاباحة قبل الشرع واما على مذهب من قال بحل المحرمات لا يبرهان لا شرعا فقال بالاستثناء من الاصل بانه فصار كانه
قال هذه الاشياء ومحرمات في حالة الاختيار سبابة في حالة الاضطرار فثبتت الاباحة في الاضطرار بالنسبة اليها ولا يلزم عليه استثناء
اجزاء كلمة الكفر في حالة الاكراه قوله تعالى الا من كره وقلية طائفة بالايان فانه لم يزل بانه لا لا نسلم انه استثناء من الاضطرار
على الاباحة بل هو استثناء من الغضب والعذاب بالاستثناء ولا يدل نقاؤها على ثبوت الحل وحرمة الحرم والمليكة ثبتت صيانة للحقل عن الاختلال
من اكره فينتفي الغضب والعذاب بالاستثناء ولا يدل نقاؤها على ثبوت الحل وحرمة الحرم والمليكة ثبتت صيانة للحقل عن الاختلال
والبدن من تعذى غيبته الميمنة فاذا اخاف بالاعتناء قوات نفسه لم يستقم صيانة البعض لقوات الكل لان في قوات الكل قوات
البعض ضرورة فسقط المعنى المحرم فكان اطلاق ذلك الفصل في هذه الحالة اسقاطا لحرمة هذه الاشياء فاذا اصبر لم يصبر يودى حق الله
لانه قد سقط بل صار ضعيفا ومن غير تحصيل ما هو المقصود بالحرمة فكان انما يؤيد العقل عن سقوط وغيره من اضطرار الى ميته ولم
ياكل حتى مات وخل النار الا ان حرمة هذه الاشياء مشروعة في الجملة فلم يكن هذه الرخصة مثل سقوط الاصل والافلال بل كانت
في المجازية كما قلنا في العينية اما اطلاق اسم المنفرة مع الاباحة فيما يختار ان الاضطرار المخصص لتناول يكون باجتماعه وعسى
التناول زائدا على قدر ما يحصل من سائر الرق وبقاء المعجزة او مثل من ابتلى بهذه الرخصة بعينه عليه سعاية هذا الاضطرار المخصص للتناول
بعد الحاجة فالتداعي ذكر المنفرة لهذا التفاوت قوله وكذلك الرجل يقطع غسلها في رة اسع اصلا لعدم سرية احدت اليه
ولذلك قصر الصلوة في حق المسافر رخصة اسقاطا عن عمدنا ولهذا قلنا ان ظهر المسافر وجوه سواء لا يميل الزيادة اى وكما سقط
العينية والحرمة فيما تقدم سقط غسل الرجل الذي هو عزيمته في حال شرعية رخصة اسع وسجده حال التحف لان استتار القام بآ
يمنع سرية المحرث الى التقدم ولا يجب غسل شئ من اليدين بدون المحرث اصلا في الطهارة الحكمية فيثبت ان غسل ساقه والذ
اسع مفرغ للتيسر بعد الا ان الواجب من غسل الرجل يتاوى به الا ترى انه يشترط ان يكون الرجل طاهرة وقت اللبس وان يكون
اول المحرث بعد اللبس طاريا على طهارة كالملة ولو كان الغسل يتاوى بالاسح لما شرط ذلك لان المسح حينئذ يصلح افعالا
كالغسل السار الى الله ثم عرفنا ان الشرع اخرج السبب لموجب المحرث من ان يكون عالما في الرجل وبه مسترة بانحف وقدمت
على الرجل في قبول حكمه سرية فبجمله ما نفا من سرية احدت الى التقدم لان فيثبت المحرث في الرجل ويجب الغسل ثم يوجب اسح عنه الا ان
اصل السبب في موجب الجملة كما كان في حال عدم التحف فكانت رخصة المسح نظير رخصة السليم وكانت رخصة اسقاط قوله وكذا كما سمي وتدل
ما تقدم الاشياء قصر الصلوة في حق المسافر رخصة اسقاطا عن عمدنا وقال الشافعي رحمه الله هو رخصة في حق الفريضة سبب الاربع حتى لو فات

تدبر

الوقت يقضي ارباعا سواء قضاها في السفر او في الحضر في قول في قول ان يقضي في السفر ركعتين دون الحضر واجتبه بقوله تعالى انا
 عزيم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة شرع القصر بان لا يجتنبه وانه لا يباحه دون الواجب وبان لو
 سبب للاربع والسفر سبب للقصر على رفع الماويل وتغييره فانه لو اقتصر به بمقتضى صحيح ويلزمه الاربع ولو ارتفع لما لزمه
 القصر في السفر اذا قصر به من يصلي الظهر فيعمل بها شيئا والاربع في القصر سبب عارض فما لم يزل به لا يرتفع حكم الاصل وهذا كما به
 اذا اذن له بغيره بالجملة فيجوز بين ان يكون في الجملة ركعتين وبين ان يكون في الجملة ركعتين المسافر فيجوز بين ان يكون
 شيئا وكذا المسافر في حق الصوم بالخيار ان شاء واخر وان شاء وعمل ولا يسقط به اصل الفرضية المتعلقة بالوقت الا
 ان يترخص بالترك والتأخير وعندنا القصر بغيره استقاط حتى قلنا ان ظهر المسافر وفجوه سواء كان سبب في مقه لم يبين موجبا
 الا ركعتين فكانت الاثر ان نافله وخطا النقل بغيره فقد لا يسقط وادى النقل قبل كمال الفرض بفسد الفرض وادى
 اربعه وتعد على راس الركعتين كره ذلك ان لم يقصر فسدت صلوة كما في الفجر قوله وانما قلنا باستقاطا محضنا استدلالا
 بدليل الرخصة ومعناها اما الدليل فاروى عن عمر بن الخطاب انه قال ان قصر الصلوة ونحن اسنون فقال عليه السلام هذه صفة
 تصدق الله بها فاقبلوا صدقة سماه صدقة والتصدق بها لا يتحمل التملك استقاط محض لا يتحمل الرد كما لعفو عن القصاص اي
 يذه الرخصة استقاط للمغفرة استدلالا بدليل الرخصة اما الدليل فاروى عن علي بن ربيعة الوادعي قال سألت عمر بن الخطاب عن قصر
 الصلوة والناحية شيئا وقد قال الله تعالى ان تقيم فقال علي ما تشعل عليك فسألت سول الله عليه السلام فقال ان تقيم
 صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقة وفي بعض الروايات انها صدقة والضمير واسم الاشارة راجع الى الصلوة لقوله
 او الى القصر والتاثير الثاني ان الخبر كما في قوله تعالى بل هي فتنه فان شأني فتنك بهذا الحديث وقال غير النبي عليه السلام
 ان القصر صدقة والصدقة لا تثبت ولا تتم الا بقبول المتصدق عليه ولهذا قال فاقبلوا فقبل قبوله بقوله عليه السلام ان كان فاشيخ
 ادبح في تقريره رد هذا الكلام وقال بهما اي القصر صدقة والصدقة والتصدق بها لا يتحمل الرد ولا يتوقف على قبول
 العبد فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقة فاعملوا بها واعتقدوا بما يقال فلان قبل الشروع اسي اعتقدا وعمل بها وادى بقوله
 بالاحتيل التملك بالاحتيل من كل وجه فاما التملك من وجه دون وجه فالتصدق به وتملكه لا يكون استقاطا محضا حتى
 لو قال يلدونه تصدقوا الدين عليك او ملكك فقبل وسكت يسقط الدين ولو قال الا قبل يرتد لان الدين جليل التملك
 من الديون ولا يتملكه من غيره لانه مال من وجه دون وجه فلا يكون التصديق به استقاط محض فيه معنى التملك ولهذا
 لم يصح تعليقه بالخط كتملك العين فيرد بالرد وانما قلنا ان التصديق بالاحتيل التملك استقاط محض لان التصديق احد
 اسباب التملك والتملك المضاف الى محل قبليه مثل ان يقول لاخر وبيت لك هذا العبد او ملكك او تصدقت به عليك اذا
 صدر من العبد فقبل الرد حتى لو قال لاخر لا قبل لا تثبت له ولاية التصرف فيه او صدر من الله تعالى لا يرد بالرد لانه
 مقترض الطاعة لا يمكن رد ما ائتمه واوجبه سواء كان لنا او علينا مثل الارث فانه تملك من الله تعالى للورث فاذا قال
 لا قبل لا يعتبه قوله والتملك المضاف الى محل قبليه مثل ان يقول لاخر وبيت لك هذا العبد او ملكك او تصدقت به عليك اذا
 اطلق في المنكاح منك او تصدقت به عليك ويقول في القصاص لمن عالة القصاص وبيت القصاص لك او ملكك او

أو تصدقت بملكك فتطلق المارة ويسقط القصاص من غير قبول ولا يبرأ بالبرهان معناه الاستقار والاسقاط لا يثبت في الروايات
الصاوي من الله فيما لا يثبت التملك وهو شرط المصلحة اولى من ان لا يثبت له ولا يثبت وقت على قبول العبد لانه يفتقر الى التملك
ان المراد من التصديق الاستقار وقدرى الله الاستقار تصدقاني قوله تعالى وان تصدقوا خير لكم والمراد بالآية قصر الاصول
لا تصدقات على ما عرفنا وما لمعنى قوله وهو ان الرخصة لطلب الرفق والرفق مقتضى في القصر فسطح الاكمال صلاحه وان كان اختيارا
بين القصر والاكمل من غير ان يتفحص فقال لا يلحق بالعبودية بخلاف الصوم لان له جوارا بالتأخير دون العبدية واليه يستند في القصر
التحقيق لطلب الرفق اولى لاستدلال بمعنى الرخصة فوجها ان احدهما ان الرخصة الحقيقية او الثابتة مستتبته ثبتت للعبد اختيارا في كل يوم
على الرخصة وبين التباين بالفرقة لان الرخصة وان تضمنت ليس في العزيمة الا ان تضمنت فضل ثوابا تضمنت العزيمة في الاكراه
على الكفر او المقتضا او تضمنت ليس في ذلك في الرخصة كتحقق الصوم في السفر موافقة المسلمين فاذ لم يكن فيه فضل
فجواب ولا تخرج ليس سقطت لصلو الرخصة وتبين ليس فيها وفيها من في العزيمة ليس في القصر وهو ظاهر ولا يتفحص الاكمال
فضل ثواب لان تمام الثواب في فعل العبد جميعا عليه الا في هذا او الرخصة والمسا في ثوابي بجميع ما عليه كالمقيم فكان كالحجبة او انما
مع النظر فانه لا فضل النظر المقيم على غيره ولا يظهر العبد على جمعة اخرى اذ كان كذلك وجب القول سقوط الاكمال احلا والثاني ان
التحقيق لو ثبت لا يتفحص رفقا باصدا ولا اختيارا الخالي عن الرفق ليس الله عز وجل فانه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
البيان ومفارقة تنفذ عنه لان اثبات مثل هذا التحخير لا يلحق بالعبودية فيمنع الى الشركة فيما جوسن فيها كالمسلم اليه يدينه فيكون فاسدا
بخلاف الصوم لان دليل الرخصة فيه لا يدل على الاستقار لان النهج جاز فيه بالتأخير لقوله تعالى في عدة من ايام اخر دون العبدية فيهم
فثبتت العزيمة مشروطة لان الموصل ما يقبل التحجيل كالمدين الموصل واداء الزكاة قبل الحول وكذا معنى الرخصة لا يدل على سقوط الرخصة
ايضا لان اليسير فيه اى في الصوم تتعارض فان اليسير الحاصل في جانب العزيمة بسبب موافقة المسلمين ليعارض اليسير الحاصل في جانب
الرخصة فيجوز ان يثبت التحخير فيه بين العزيمة والرخصة ليشترط العبد ما هو الارفق عنده ثم شرع في جواب ما يرد على هذا الاصل
فقال لا يلزم العبد المأذون في الجملة لان كونه ولما لا يجوز فيها واحد على الاخر وعند المعارضة لا يتعين المرفوع في الاقل عدد
الظاهر المسافر والمقيم واحد في التحخير بين التليل والكثير لا يتحقق شيء من معنى الرفق اذ اذن العبد في الجملة اى حيثما يحضر من ان يصل
اربعا وهذا الظاهر ومن ان السبيل كعتين في الجملة وهذا التحخير بين التليل والكثير من غير فرق لاننا لا نعلم انه يحضر في حال الواجب عليه
الجملة حينئذ الا اذ ان كماله في اخره لو تخلف عنما يكره له ذلك كما في الحركة في المعنى ولكن سلمنا ان التحخير ثابتة فهو غير لازم
ايضا لان الجملة والظاهر فكلما حتى لا يجوز اداء احد بها بنية الاخرى ولا يصح اقتداء مطلقا بالظاهر بمصلحة الجملة ولا عكسه ويشترط كماله
بالايشترط الظاهر فيصح التحخير طلبا للرفق بخلاف ظاهر المسافر والمقيم لانها واحد ولما صح ثبوتها احد على الاخرى فثبت الرفق في الاخر
فلا يفيد التحخير بين التليل والكثير لعدم تضمنه رفقا قوله وعلى هذا يخرج من نذر يوم سنة ان فعل كذا ففعل وهو مستحب تحخير بين الصوم
ثلاثة ايام وبين يوم سنة في قول محمد وهو رواية عن ابى حنيفة رحمه الله انه رجع اليه قبل موته بثلاثة ايام لانها اختلافان حكماء
قرية فيصير كوة والاخر كلفة وفي مسلتها بها سواء فصار كالمذبح فاذا جئ لزوم مولاه الاقل من الارش ومن القيمة بخلاف العبد لما قلنا
اى على جواب الذي ذكرنا في العبد يخرج ما اذا نذر يوم سنة ان فعل كذا بان قال ان فعلت كذا ففعل وهو مستحب قد علمنا وهو

في طريق الاتصال بيننا فان الكتاب ليس له الطريق واحد وهو المتواتر والنسبة طريق مختلفة كما استفتت عليها وهذا الباب لبيان تلك
الطريق وما يتصل بها ولما كان هذا القسم كلاما في الاخبار لا بد من بيان حقيقة الخبر فنقول الخبر بطريق على قول مخصوص من الاقوال
وعلى الاشارات احوالية والدلالات المعنوية كما يقال خبرتني صيناك ومنه قول في الطيب فيكم الظلام ايل عنده من يدق خبر ان الماتوية
كذب ب. وكذا حقيقة في الاول التي ياد الفهم عند اطلاق لفظ الخبر دون الباقى واختلف في تحديده فقل ان لا يجد لانه ضروري التعمق
او كل واحد يعلم بالضرورة الموضع الذي يحسن فيه الخبر ويفرق بينه وبين الموضع الذي يحسن فيه الامر ولولا ان هذه احتمل مصادفة فزور
لما كان كذلك ورويان العلم الضرورى بالتفرقة بين ما يحسن فيه الامر وما يحسن فيه الخبر بعد معرفتهما انما قبل ذلك فغير مسلم وقيل هو الكلام
الذي يدخل فيه الصدق والكذب وقيل به خلاف التمهيد والتكذيب في قيل لا يحتمل الصدق والكذب وآخرة من عليها بان خبر الصدق
وغيره هو اصله في العلم لا يثبت عليها الكذب والتكذيب لا يحتمل ان الكذب ايضا فلا تكون جامعة ومختار البعض ان الخبر هو ما تركب من امرين حكم
فيه بنفسه احدهما الى الاخر نسبة خارجية بحسن السكوت عليها وانما قال من دون كلمتين لفظيتين لشغل الخبر النفساني وقال حكم فيه بنسبة
ليخرج ما تركب من غير نسبة وقال بحسن السكوت عليها ليخرج المركبات التقيدية وبقيد النسبة الخارجية ليخرج الامر ونحوه او المراد بانها
ان يكون لتلك النسبة امر خارجية بحيث يحكم بعدتها ان طابقت وبكذلكها ان خالفت وليس الامر ونحوه ذلك قوله النسبة لشعوبان
مرسل ومسل من السماع من العجاني محمول على السماع ومن القرن الثاني والثالث على انه وضع الامر واستبان له الاسناد والارسال خلا
التقيدية نسبة وكان هذا النوع الذي نحن بصدده سمي مسلا لعدم تقيدية بذكر الواسطة التي بين الراوى والمروى عنه وهو في بعض
المحدثين ان تترك التاب الواسطة التي بينه وبين الرسول عليه السلام فيقول قال سول الله عليه السلام كذا كما كان يفعل سعيد
بن اسيد فيقول المحدث ابراهيم بن الحنفية وابراهيم بن الحسن البصري وغيرهم فان ترك الراوى واسطة بين الراوى وبين من يقول من لم يسمع
الابرية قال ابو هريرة فذا السمع عندهم منقطع فان ترك اكثر من واحدة فهو سمي بالفضل عندهم وكل سمي رسالا عند الفقهاء
والاصوليين وهو اربعة اقسام ما رسل العجاني وما رسله القرن الثاني والثالث وما رسله العدل في كل عصر بعدهم وما رسل من و
والفضل من وجه اخر وهذا القسم لم يذكر في الكتاب وانقسم الاول وهو مرسل العجاني مقبول لا لاجماع حمل روايتهم على السماع بانفسهم
اذ الاصل فيهم السماع لتحقيق المعجزة في مقام الا اذا صرحوا برواية عن النبي صلى الله عليه وآله وقال العجاني قال النبي صلى الله عليه وآله
كذا وكذا قبلت الا ان اعلم انه ارسله وكذا المعتمد وما رسل القرن الثاني والثالث فحجة عندنا وهو مذاهبنا واحمد بن حنبل في
احد من الروايتين عنه واكثر المتكلمين وعند اهل الظاهر وجماعة من ائمة الحديث لا يقبل اصلا وقال الشافعي لا يقبل الا اذا اقر
به ما يتقوس به فيجوز قبل ذلك بان يتأكد بآلية مشهورة او موافقة قياس او قول صحابي او ملققة الامة بالقبول وعرف من حال
المرسل انه لا يروى عن من فيه علة من جهالة او غير ما اشتهر ان في رساله عدلان ثقتان بشرط ان يكون شيوخهما مختلفين او ثقتان
بوجه اخر بان اسنده مرسله مرة اخرى قال انما قبلت مراسيل سعيد بن المسيب في ثقتها فوجدتها سانية واكثر ما رواه مسلا انها سنية
عن غير مني الشافعي قال من هذا حاله احب قبول مرسله ولا يستطيع ان يقول ان الحجة تثبت به ثقتها بالمتصل تمسك من ابي قبول المرسل
بان كذا انما يكون حجة باعتبار اوصافه في الراوى ولا طريق بمعرفته تلك الاوصاف في الراوى اذا كان غير معلوم والعلم به انما يحصل
بالاقتناع عند حفرته وبذكر اسم ونسبه عند عيبه فاذا لم يذكره اصله لم يحصل العلم به ولا باوصافه فتعق انقطع هذا الخبر عن سول النبي

المرسل

[illegible]

وهو منسوب إلى بن أبيان واختيار الامام في الاسلام فانه قال في بعض تصانيفه المرسلة عنده مثل المسند المشهور وفوق مسند
الواحد الا انه لا يجوز الزيادة به على الكتاب وهو منسوب الى الجليل الى انما يستويان وهو سبيل القبول الى ترجيح المسند على المرسلة في تحقيق البرهان
برواة المسند وعدم التعمد دون رواة المرسلة ولا شك ان رواته من عرفت عدالة ولا لنفسه وشك من سوى بنينا بن ابان الارسال الكبير
آجراه على ظاهره لانه يقتضيه الجزم بصحة خبر الواحد وهو غير جائز فيكون معنى قوله قال رسول الله كذا في اطلاقه قال كذا فكان
مثل الاسناد وان معنى الاسناد هذا ايضا فان قال الرازي في دار الحديث فذكر حديثه عن جماعة من الثقات في حينه يكون سلمه
اقوى من سنده الى واحد لاجل الكثرة واتج من حج المرسلة بما ذكره في الكتاب وقوله ولكن هذا ضرب من مزية جواب عما يقال لما
كان المرسلة عندهم فوق المسند كان المرسلة عندهم مثل المشهور او لا واسطة بين الاحاد والاشهر فينبغي ان يجوز الزيادة به على الكتاب
التي هي في معنى النسخ كما يجوز بالمشهور فقال هذه من رواية ابي فضيلة ثبتت للمرسلة بالاجتهاد والرازي فيكون مثل قوة ثبتت بالقبول
وقوة الشبهة ثبتت بالتقصير في ثبت بالتقصير في ثبت بالرازي فلا يكون المرسلة مثل المشهور فلا يجوز الزيادة به على النسخ في معنى النسخ بل لا يجوز
لله الزيادة على الكتاب بالاجتهاد من وجه قوله والامر ايل من دون هو لا وفقا فثبت في رواية دون القرون الثلاثة وهو الصحيح
الثالث من اقسام المراسيل فقد اختلف فيه في قولها مشائخنا وذكر الضمير فيها في المراسيل المذكور قال الشيخ ابو الحسن الكرخي
يقبل مرسلة كل عدل في كل عصر لان العادة التي توجب قبول مرسلة القرون الثلاثة وسبب العدالة والضبط مثل سائر القرون وقال
عيسى ابن ابان لا يقبل لامر ايل من كان من رتبة انقل مشهورا ياخذ الناس العلم منه وان لم يكن كذلك وكان عدلا يقبل مسنده
ويوقف مسنده الا ان يمر من على العلم وقال ابو بكر الرازي لا يقبل مرسلة من بعد القرون الثلاثة الا اذا اشتهر بانه لا يروى
الا عن موحد ثقة شهاودة النبي عليه السلام على من بعد القرون الثلاثة للكذب بقوله ثم يفشو الكذب فلا تثبت عدالة من كان
في زمن شهادته النبي عليه السلام على اهل الكذب الا برواية من كان معلوم العدالة ويعلم انه لا يروى الا عن عدل كذا ذكره في خمس الامية
وذكر في المعتمد اذا قال الانسان في عصرنا قال النبي كذا يقبل ان كان ذلك الخبر معروفا في جملة الاحاديث وان لم يكن معروفا فلا يقبل
الا مرسلة ولكن الاحاديث قد ضبطت وجمعت فما لا يعرفه اصحاب الحديث منها في وقتنا هذا فهو الكذب وان كان العصر الذي
ارسل فيه المرسلة عصر لم يضبط فيه لستين قبل مسنده وقوله الا ان يروى الثقات مسنده كما روى اسنده مثل ارسال محمد بن اسحق مثله
وقال الشافعي رحمه الله لا يقبل الا المراسيل بعيدة السبب فاني تتبعتها فوجدتها مسائل لا لصانقة ولا استثناء من قوله قد اختلف فيه
فيما اختلف في قبول مرسلة من بعد القرون الثلاثة لان يروى الثقات مسنده الضمير الى من كما روى مسنده فحينئذ يقبل ذلك
المرسل من غير اختلاف بين اصحابنا لان رواية الثقات عنه قبولهم ذلك المرسلة تعديل له وشهادة على اتصال ذلك المرسلة به رسول الله عليه السلام
فقبل مرسلة القرون الثلاثة وفي المراسيل اسم جميع المراسيل كالمناكير للذكر وفي غيره المراسيل جمع المراسيل والياء فيها للاشياء كما سئل
الدرهم والعمارة ليعرف والاسم الرابع وهو ما ارسل من وجه اسنده من وجه اسنده هذا المرسلة او غيره فيجوز عند العامة لان المرسلة
سأكت عن حال الراوي والمسنون ناطق بها والسأكت لا يمارض الناطق قوله والمسند اقسام المتواتر وهو ما يروى في قوم لا يجمعون
ولا يتوهموا طوعهم على الكذب لشرتهم وعدم التهم وتباين ما كنهم ويروى هذا الخبر الى ان تبطل يروى الله عليه السلام وذلك مثل نقل
القرآن والصلوة خمس اعداد الركعات وقادير الزكوات وما الشبه ذلك هو الخبر المروى عن غير واسطة او بوساطة من غير انقطاع

واسطة بينه وبين الراوي فالمستند من السنة هو الأصل كمن سئل عن السلام من غير التقطاع واسطة من بين وهو ما
من السنة وهو ما يستند اليه من ما لا يرفع المروي يرفع المروي الى من سمع منه يستند اليه ويعتمد عليه وهو ثلثة اقسام
متواتر ومشهور وخبر واحد فاما متواتر فجماعة متفيدة بنفسه العمل به صدقة وقيد بنفسه لخرج الخبر الذي سمعته صدق القائلين فيه بقول
الرواية كخبر جماعة وافق دليل العقل وول قول الصادق عليه السلام في التواتر لثلاثة يتتابع امور واحد بعد واحد اخذ من التواتر
قواتر الكتب اى جاد بعضها في اثر بعض وتراوتر من غير ان ينقطع ومنه قولهم جاء والترس اى متتابعين واحد بعد واحد
وانما قيد الشيخ رحمه الله المتواتر بقوله اصل بك من سئل عن السلام عليه وسلم لانه في بيان المتواتر من السنة فاما قريبت
المتواتر بالنظر الى ذاته فلا يحتاج الى هذا القيد كخبر عن السبلات القاضية بالملك الماضية ثم اتفقوا على ان من شرط تأكيد الخبر
كثرة تمنع عن صدور الكذب منهم على سبيل الاتفاق والمواضعة وهو معنى قوله لا يتوهم تواترهم على الكذب اى تواترهم على الكذب
وان يكونوا عالمين بما اجروا علما مستند الى الحسن لا الى غيره كدليل العقل مثلافان اهل بعدا ولو اضر دا عن حدوث العالم لا يحصل
لنا العلم بخبرهم وان يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستوفين في الكثرة والاستناد الى الحسن واليه يشير بقوله ويدوم هذا الحد
واختلفوا في اقل عدد يحصل معه العلم بثبوت هو خمسة لان ما دونها بينة شرعية يجوز للقاتل عرضها على المالكين ليجعل عليه الظن و
لو كان العلم حاصله لما كان كذلك واقل عشر بعد وثقبا في اسمائهم فانهم قصور بذلك العدد لحصول العلم بقوامهم قيل ربهم
لقوله تعالى يا ايها النبي صيكت النار من اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين فلو لم يفد قوام العلم لم يكن تبايعهم حسابا لا حياجه الى من يثبت
به امره وقيل سبعون لقوله تعالى واخذ موسى قوميه سبعين جلاليقائنا وانما خصهم لما ولا يخفى ان هذه الحكمات فاسدة وانما
تمسكوا به ليس بشبهة فنسلا عن حجة لانها مع تعارضها وعدم مناسبتها المطلوب مضطربة اذا من عدد يفرض به حصول العلم بقوامهم
ويمكن ان لا يحصل العلم به لآخرين والاولين في واقعة اخرى فلو كان ذلك العدد هو الضابط لحصول العلم لما اختلف بل يصحح الخبر
منحصر في عدد مخصوص ضابطه يحصل العلم به عنده فيحصل العلم الضروري يستدل على ان العدد الذي هو كمال عند الله تعالى
قد توافقوا على الاخبار لانا نستدل بكمال العدد على حصول العلم والديليل على انه غير مخفى بعد وانا نقطع لحصول العلم بالخبر المتواتر
من غير علم بعد ومخصوص اصلا بل لو كلفنا انفسنا معرفة ذلك بالعدد والحالة التي تكل فيها لم نجد اليها في العادة سبيلا لانه يحصل خبر
الظنون على تدرج نفي كما يحصل كمال العقل بالنتيج ولما حصل الشيخ بالاكل والاراء بالماء واسكر بالخمر بالترس والقوة البشرية قاهرة
من اوقات على مثل ذلك فلفظ الكتاب يشير الى شرط بعينه متفق عليه وبعضها مختلف فيه نقوله لا يتوهم تواترهم ويدوم هذا
احد يشير الى واحد الى شرط متفق عليه كما ذكرنا وقوله لا يتوهم تواترهم يشير الى شرط اخر مخرج عدد الخبر عن الاحصاء واعماله
فيهم قوم لا هم من كانوا مصورين كان لا مكان التواتر داخل في خبرهم علة فشرط خروجهم عن الاحصاء واحصاء فعاله
الا مكان وذهب الجمهور الى انه ليس بشرط فان الحجج او اهل الجاهل واخر دا عن واقعة صدقهم عن الحجج او عن الصلوة يحصل العلم بخبرهم
مع كونهم مصورين وقوله عدتهم يشير الى شرط الاسلام والعدالة كما قاله قوم لان الاسلام والعدالة ضابطا للصدق والاعتقاد
والكفر والفسق مظننا الكذب والمجادفة بشرط عدمها وعند العامة لا يشترط العدالة ولا الاسلام للقطع بان اصل قسطنطينية لو اضر العقل
لما حصل العلم بخبرهم وان كان كفارا فجابا وقوله وتباين ما كنهم اى تباعدا يشير الى شرط اختلاف بلدانهم واطاعتهم او محلاتهم وهو

الصدق لعدم الواسطة وبأنه لو كان ضروريا لما اختلفوا فيه لما لم يتحققوا في ان الشيء اعظم من جزوه وان الموجودة لا يكون مصدر ما يثبت
 اختلفوا فيه علمنا انه مكتسب كما اعلم بالنبوة عند معرفة المعجزات وجه قول العامة انه لو كان استدلالا لاختص من يكون من اجل الاستدلال
 وقد رايينا انه لا يختص بهم فان كل واحد في صفة يعلم اياه وانه بالبرهان كما يعلمها بعد البلوغ مع انه لا يعرف الاستدلال اصلا والعلم
 بالملوك الماضية والبلدان الثمانية يحصل من غير استدلال وصنع من جهة العالم وهو العلم الضروري لانه لو كان استدلالا لكان يحتاج
 اختلاف فيه عقلا لان ثبوت العلوم الاستدلالية كذلك وانما يستقل بعض العلماء بالاستدلال للازام على من ينكر الضرورة فتدبر وكافة
 ويرى بقدر العلم الاستدلالي فيقيم عليه الحجة ثم من يخالف فيه فانما يخالف بلسانه او بطنه عقله او عناده ولو ترك ما علمنا ضرورة في الحكم
 لانه لم يترك المحسوسات بسبب خلاف السوفسطائية وقولهم لا بد فيه من ترتيب المقدمات قلنا لا يلزم من ترتيبها كون القضية السامعة
 منها نظرية لان صورة الترتيب او التركيب ممكنة في كل ضرورية حتى في اظهر الضروريات كقولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون
 بان يقال للكون وهو الوجود والا كون وهو العدم متماثلان والمتماثلان يمتنع ان يوصف الشيء الواحد بهما في الشيء الواحد كما ان يكون
 وانما كان كذلك لان امکان صورة الترتيب لا كيفية في كون العلم نظريا بل يحتاج مع ذلك الى العلم بارتباط تلك المقدمات بالملفوظات
 الواسطة بالمعصية اليه فهو المشهور وهو ما كان من الاعاد في الاصل ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتوهمهم توأطوهم عليه الكذب وهم
 القرن الثاني ومن بعدهم واوليك قوم ثقات ائمة لا يتهمون فصار يشبهوا بهم ولقد يقيم بمنزلة المتواتر حتى قال بعضهم ان
 احدهم المتواتر وقال عيسى بن ابيان فيمنع ما جابه ولا يكفر به هو الصحيح عندنا لان المشهور يشهد السلف صراحة للعمل بمنزلة
 قصص الزيادة على كتاب الصدوق وهي نسخ عننا وهو القسم الثاني من قسم المسند وهو لم يخبر كان من الاعاد في الاصل ابي
 الايمان ثم انتشر في القرن الثاني حتى رويته جماعة لا يتوهمهم توأطوهم عليه الكذب وقيل لا تقبض العلماء بالقبول والاعتبار بالاشتهار
 في القرن الثاني والثالث دون القرون التي بعدهم فان حاشية اخبار الاعاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة حتى لا يجوز
 الزيادة بها على الكتاب مثل غير الفاتحة والتسمية في الوضوء وغيرها ويسمى مشهورا ويستفيض من شهر يشهره شهرا وشهرة فاشتهر
 ابي وفتح ومنه مشهورة اذا سلمه واستفاضت الخبر ابي شفاء وغيره فيقضي ابي منتشرين الناس والاحكام فقد اختلف فيه فذهب
 بعض اصحاب الشافعية الى انه لم يثبت في الخبر الواحد في الفقيه الا الظن وذهب ابو بكر ابي جعفر من اصحابنا الى ان مثل المتواتر ثبت
 به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة وذهب عيسى بن ابيان من اصحابنا الى انه يوجب علم طمانينة لا علم اليقين
 دون المتواتر فثبت الخبر الواحد حتى حازت الزيادة به على كتاب الصدوق في السند في السند وان لم يجز في السند طمانينة
 وهو اختيار القاضى الامام ابي زيد وعامة المتأخرين رحمهم الله وقال ابو اليسر حمزة بن محمد وحاصل الاختلاف راجع الى الكفاية عند
 الفريق الاول من اصحابنا لا يكفر جاحده وعند الفريق الثاني لا يكفر ولعن شمس الاية على ان جاحده لا يكفر بالاتفاق واليه يشير
 في الميزان وعلى هذا لا يكفر اثر الاختلاف في الاحكام وجه قول الفريق الاول ان التاميم لما اجمعت على قبوله وحمل به ثبت صدق
 لانه لا يتوهم اتقا قهر على القول لا بجامع جميعهم عليه وليس ذلك الاتعين جانب الصدق في الروايات ولما ساهمنا العلم الثابت بالاستدلال
 لا ضروريا لانه لا يكفر جاحده لان انكاره لا يوجب الى تنزيه الرسول لانه لم يسمع من الرسول صلى الله عليه وسلم عددا لا يتصور توأطوهم
 على الكذب بل هو خبر واحد قليلته العلماء في العصر الثاني في انما يوجب في القبول ان اتما مع عدم تامل في كونه من الرسول عليه

التأني في الخطية لم يثبت كقولنا في هذه وحالات الكمال المتواتر فانه يودى الى تكذيب الرسول في المتواتر بمنزلة المسحوق
منه فكل من يثبت كقولنا في الاخران الرواية في الاصل لم يبلغوا حد المتواتر فيمكن فيه شبهة الاحالة ولهذا لم يغير ما جده لان
الكفر لا يثبت بانكار ما فيه شبهة ولا يمكن اعتبار هذا الشبهة في سقوط العمل به لان الشبهة الثانية من خبر الواحد والقياس هي فوق
بذه الشبهة لا يؤثر في استقاط العمل بها فانه اولي فيجب اعتبار ما في حق العلم فلا يثبت به اليقين ولكن يثبت به علم طمانينة تقرب
الى اليقين فوق الظن الذي يحصل من خبر الواحد لا اتفاق العلماء من الخبر الثاني ومن بعد فهم على قبوله والعمل به فصار مثل المتواتر من
هذا الوجه فيجوز به الزيادة على الكتب التي هي نسخ معنى لانه متواتر بمعنى فلا يجوز به نسخ النظم والخطوط في درجة عنه صورة وذلك لان الزيادة
بيان من حيث انها تبين محتمل اللفظ ونسخ من حيث انها ترفع الاطلاق وتبديله بالتقييد الذي هو صنده على ما يعرف في فصل
النسخ ان شاء الله تعالى في الزيادة لو كانت بياناً محضاً كبيان التفسير لحازت المتواتر والمشهور والاحاد ولو كانت نسخاً محضاً
لم يحجز الا بالمتواتر لا شريطة المماثلة فيه ولما كانت بياناً من وجه نسخاً من وجه جوازنا بالمشهور الذي هو من الاحاد من وجه ومن
المتواتر من وجه توفير الشبهين خطهما وقوله عندنا احراز عن قول المشافه واصحاب الحديث رحمهم الله فان الزيادة بيان
عندهم على ما سياتي بك بيان ان شاء الله تعالى قوله وذلك مثل زيادة الرحم والمسح على الحفين والتتابع في صيام كفارة الكمين
لكنه لما كان من الاحاد وفي الاصل يثبت به شبهة سقط بها علم اليقين اي الزيادة على النص بالخبر المشهور مثل زيادة الرحم في حق
المحصر بقوله عليه السلام الشيب بالثيب جلد بامة ورحم بالحجارة ويرجم النجى عليه السلام ما عدا وعزها والمسح على الحفين سجدة واحدة
وغیره والتتابع في صيام كفارة الكمين لقراءة عبد المدين سعود في نسخة من فصيham ثمانية ايام متتابعات وكانت قرائته مشهورة
فيجوز الزيادة بها وقد تحقق النسخ بمعنى في هذه الصور بهذه الزيادات فان عموم قوله تعالى الزانية والزاني يتناول المحصر
كما يتناول غيره فزيادة الرجم نسخ حكم الجارية في حقها وكذا قوله تعالى وارحم منك ما تامل حاله التحلف في ايجاب النفس فزيادة المسح نسخ
الحكم في هذه الحالة وكذا اطلاق قوله تعالى فصيham ثمانية ايام يوجب جواز التفرق والتتابع في شبهة بتقييده بالتتابع نسخ
جواز التفرق وليس له ذكرنا من قبيل التخصيص لان من شدة عندنا ان يكون التخصيص شل لمخصوص منه في القوة
وان يكون متعللاً لا شرعياً ولم يوجب الشرط ان يحقوله لكسره اى المشهور لما كان كذا جواب عما يقال لما صار المشهور بشهادة
السلف بمنزلة المتواتر فيجب ان يوجب علم اليقين دون علم الظمانية فقال لما كان من الاحاد في الاصل يثبت به اى يكون من الاحاد
شبهة فيبطل بها علم اليقين قوله وخبر الواحد وهو الذي يروي الواحد والاشتان فصاعدا بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر ويثبتهم
الاخير من قسام المستند هو الخبر الذي يروي الواحد اى الخبر الواحد والاشتان فصاعدا لا عبرة للحد وفيه معنى لا يخرج عن كونه ما جاز
الاصال بان كان الخبر مستنداً اي بان لم يبلغ درجة المتواتر والاشتهار وقوله الواحد والاشتان اشارة الى رد قول من فرق بين الذين
والواحد مثل الجارية من الخبر لا ثقيل غير الاثنين دون الواحد مستنداً بان امر الدين لما كان اعظم واهم من المعاملات كان باشرط
الحد وفيه والى رد قول من شرط عدد الاربعة متمسكاً بان امر الدين لما كان اهم يعتبر فيه اقله عدد واعتبره الشيخ في باب اشيع في
ما سأل شاهدة وهو الاربع الا اننا نقول ان قولنا في ما لم يوجب زيادة علم لم يكن تاماً بالاول لم يكن في اختراطة فائدة واشتهر
في المعاملات على خلاف القياس كاشتراط لفظ الشاهدة واقل في الفرق بينهما ان جانب المدعى عليه قد يقوى في الصدق

نسخ

بالأصل وبمعرفة الذمى والمدعى ساداه لما فيه بالشاهد الواحد فلا بد من شهادته لقرينة جابته في الأمور الباطنة
فلا معارضة من جانب السامع وقد ترجح جانب الصدق في الخبر بالعدالة فلما حجة إلى شهادته المصدوق فيه قوله وعلمه إذا ورد غير خلاف
الكتاب والسنة المشهورة في حادثة لا تتم بها البلوى في غير من أصحاب الاختلاف فيها وترى الحاجة به أنه لا يجب العمل بشروطه
تراجع في الخبر ذي الرتبة الاسلام والعدالة والعقل الكامل والعدول فلا يجب العمل خبر الكافر والناسق والعصبي والمعتوه والنيك
استندت عقلية خاتمة أو مسامحة أو محارفة والمستور كالفاسق لا يكون خبره حجة في باب الجرح حيث لم تظهر عدالة خبر الواحد إذا
شركه التي ذكرها يجب العمل لا يجب اليقين ولا الظان في لوجب الظن وهو من باب حجة الفقهاء وأكثر أهل العلم ومن الناس
من أبي جواز العمل به عقلية في أمور الدين مثل الجبلة وجماعة من المتكلمين متمسكين فيه بأن مما يجب شرح قائله اثبات ما شرعه بأوفهم
دليل في ضرورة له في التجاوز عن الدليل القطعي إلى لا يفيد الظن بجملة المعاملات حيث قيل فيها خبر الواحد يجب إذا وجد
شركه بلا خلاف لأن قبوله فيما من باب الضرورة فاما يجب من الظاهر كل حق لنا بطريق لا يتبعه غيره فلا
جوازنا الاعتماد فيما على خبر الواحد ومنه من منع مما مثل الشك في دأبه والكراهة مستمرة ومن يقوله تعالى ولا تقبل من
لك به علم أي لا تتبع ما لا علم لك به وخبر الواحد لا يجب العمل به فلا يجوز اتباعه والعمل به لظهور النص قالوا ولا تتبعه لقول من يقبل
العلم ذكره في موضع التفتيش انتفاؤه أصلاً وخبر الواحد لا يجب العمل به فلا يجوز اتباعه والعمل به لظهور النص قالوا ولا تتبعه لقول من يقبل
في قوله عن ذكره فان علمتم من مومنات فلا يتناول النسي لاننا ان سلمنا انه يفيد الظن فهو محرم لا يتبع ايضا لقوله تعالى ان
يتبعون الا الظن الاية وذهب كثير اصحاب الحديث منهم احمد بن حنبل وداود والطاهر إلى ان الاخبار التي حكم أهل المدينة بصحتها
يوجب العمل اليقين لأن خبر الواحد لو لم يفيد العلم لما جاز اتباعه لنية تعالى عن اتباع الظن لقوله ولا تقبل ما ليس لك به علم وذمته على
اتباعه في قوله جل ذكره ان يتبعون الا الظن وان تقبلوا على العدل لا تقبلون وقد انعقد الاجماع على وجوب الاتباع فستلزم
انفاؤه العلم لا محالة وتمسكت العامة بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب قوله تعالى فلو انفر من كل فرقة منهم طائفة الاية او
المراد تعالى على كل طائفة خرجت من فرقة الاية وهو الاخبار الموثوقة عند الرجوع اليهم وانما اوجب لانها اطلبها للذكر لقوله تعالى
لعلمهم بخبره ون والتمسك من الله تعالى على العمل بالطلب اللازم وهو من الله تعالى امره بيقينه وجوب المحذور والثلاثة فرقة
والطائفة منها الواحد او اثنان فاذا روى الراوى ما يثق به المتكلم من قبل وجب تركه لوجب الخبر السامع واذا وجب العمل
بخبر الواحد والاثنين هتأ وجب مطلقا اذا اقبل الفرق ولا يقال لو كان الراوى مأمورا بالانذار بما سمع لا يدل ذلك على ان
السامع يكون مأمورا بالقبول كالشاهد الواحد مأمورا بالشهادة ولا يجب القبول لم يتم نصاب الشهادة والملم يظهر له ان الله بالقرينة
لانا نقول وجوب الايزار مستلزم لوجب القبول على السامع كما بينا كيف وقوله تعالى لعلمهم بخبره ون والتمسك من الله تعالى على العمل بالطلب اللازم وهو من الله تعالى امره بيقينه وجوب المحذور والثلاثة فرقة
والطائفة منها الواحد او اثنان فاذا روى الراوى ما يثق به المتكلم من قبل وجب تركه لوجب الخبر السامع واذا وجب العمل
بخبر الواحد والاثنين هتأ وجب مطلقا اذا اقبل الفرق ولا يقال لو كان الراوى مأمورا بالانذار بما سمع لا يدل ذلك على ان
السامع يكون مأمورا بالقبول كالشاهد الواحد مأمورا بالشهادة ولا يجب القبول لم يتم نصاب الشهادة والملم يظهر له ان الله بالقرينة
لانا نقول وجوب الايزار مستلزم لوجب القبول على السامع كما بينا كيف وقوله تعالى لعلمهم بخبره ون والتمسك من الله تعالى على العمل بالطلب اللازم وهو من الله تعالى امره بيقينه وجوب المحذور والثلاثة فرقة
والطائفة منها الواحد او اثنان فاذا روى الراوى ما يثق به المتكلم من قبل وجب تركه لوجب الخبر السامع واذا وجب العمل
بخبر الواحد والاثنين هتأ وجب مطلقا اذا اقبل الفرق ولا يقال لو كان الراوى مأمورا بالانذار بما سمع لا يدل ذلك على ان
السامع يكون مأمورا بالقبول كالشاهد الواحد مأمورا بالشهادة ولا يجب القبول لم يتم نصاب الشهادة والملم يظهر له ان الله بالقرينة

[illegible]

من الكلام كذا قيل فان خالف خبر الواحد عموم الكتاب وظاهره فذلك عندنا لا يجوز تخصيص العموم وكل الظاهر على
 المجازية كما لا يجوز ترك النقص من الكتاب وبه عند الشافعي وعامة الأصوليين يجوز تخصيص العموم به وثبتت النقص
 بينه وبين ظاهر الكتاب بناء على ان ظواهر الكتاب وعموماته لا يوجب اليقين عند سماعها وانما القيل بملتبس النقص خبر الواحد فيجوز
 تخصيصها ومعارضتها به عند سماعهم وعند العراقيين من مشايخنا والشافعي الامام اسبغ كيد ومن تابعه من المتأخرين لما
 افادت عمومات الكتاب وظواهرها اليقين كالنصوص والخصوصات لا يجوز تخصيصها ومعارضتها به فاعند من جعلها ظنية عن
 مشايخنا مثل الشيخ ابي المنصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند فيمتثل ان يجوز تخصيصها به كما ذهب اليه الفريق الاول والآخر
 انه لا يجوز عند سماعهم ايضا لان الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في العام والظاهر لان اشبهت فيما من حيث المعنى وهو
 احتمال ارادة البعض من العموم واردة المجاز من كذا ظاهرون النظم والعمارة واشبهت من خبر الواحد في النظم والعمارة
 لان المعنى مودع في اللفظ وتبان في الثبوت فلا بد من ان تؤثر الظنية المتكسرة في اللفظ في ثبوت معناه ضرورة وانما
 لا يكفر منكر لظنه ولا منكر معناه بخلاف منكر العام والظاهر من كتاب فانه يكفر واذ كان كذلك لا يجوز ترجيح خبر الواحد على
 ظاهري الكتاب ولا تخصيص عموم به لان فيه ترك العمل بالليل الاقوى بما هو اضعف منه وذلك لا يجوز ومثاله حديث مس الذكر
 وهو ما روى علي بن السلام قال من من ذكر كوفليتي فمنا فانه مخالف الكتاب لان الله تعالى يحرم المتطهرين بالاستنجاء بالماء
 بقوله عز اسمه فيخرجهم من اجل كبرهم ان يطهروا فانها نزلت فيه والاستنجاء بالماء لا يتصور الا بغير الوضوء وقد ثبت بالنقص
 انه من التطهير فلا جعل المس حدثا لا يتصور ان يكون الاستنجاء تطهيرا لان التطهير انما يحصل به والحدث فلا يثبت مع
 اثبات حدث اخر كما لو توفوا مع سيلان الدم والبول من غير عذر وكذلك قوله عليه السلام احرم لا يبيد عاصيا ولا فاكرا
 بدم سخا لعموم قوله تعالى ومن فله كان امنا وقوله عليه السلام لا صلوة الا بقائمة الكتاب بخالف عموم قوله تعالى فاقرؤا ما
 من القرآن وحديث التميمي في الوضوء بخالف ظاهر قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فلا يترك العمل بالكتاب
 بهذه الاحاديث وثانيتها ان لا يكون مخالفا لاشبه المشورة لان خبر المشورة ر فوق خبر الواحد حديثه جازت الزيادة به على
 الكتاب ولم يخبر بخبر الواحد ولا يجوز ترك الاقوى بالاضعف ومثاله حديث القضاء بالشاهد واليمين وهو ما روى عن ابن
 عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يحدن منكم الا بيمينين او بيمينين على المدعى واليمين على المدعى عليه وفي رواية من ادعى
 وبيان المخالفة من وجهين احدهما ان الشئ جعل جميع الايمان في جانب المنكر وذن المدعى لان اللام تقتضي استغراق
 البعض فمن جعل يمين المدعى حجة فقد خالف النص المشهور ولم يعمل بموجبه وبوالاستغراق والثاني ان اشرع العمل المحققون
 قسما مدعيا وقسما منكرا او حجة تسعين قسما بينة وقسما يمينيا وحسب يمين علي بن ابي طالب البينة على المدعى وهذا يقتضي قطع
 الشكر وعدم الجمع بين اليمين واليمين في جانب العمل بخبر الشاهد واليمين يوجب ترك العمل بموجب هذا الخبر المشهور فيكون من
 وثانيتها لا يكون في حاشية يمين بها البلية لان العادة تقتضي استغراق نقل ما عساه البلية لان البينة عليه السلام فيها هم به
 البلية لم يقتصر على الظاهر الا ما دل عليه اليقين الى عند تحصل التواتر والشهرة مما لا شك فيه في احوال اليقين ولهذا رواه

نقل القرآن وشرحه اخبار البيع والنكاح الطلاق وغيره ولما لم يشتر علما انه سواء منسوخ وبذا فخر الشيخ ابي الحسن الكرخي ومجم
 المتأخرين من اصحابنا وعلماءنا الماصوليين فقبلوا ما صح من سنده وهو مذهب الشافعي رحمه الله وجميع اصحاب الحديث على ما عرف
 ومثاله حديث الجهم بالتبعية وهو ما روى ابو بصير عن رضى الله عنهما ابني عليهما السلام كان يجهر بسم الله الرحمن الرحيم فانه
 لما شذ عن اشتهار السجدة لم يخل به وحديث من الذكر الذي رويته سيرة فانه شاذ لا يفراد به رواية مع عموم الحاجة الى
 معرفة ذلك على رافة اذا القول بان النبي عليه السلام خصها بتعليم هذا الحكم مع انها لا يحتاج اليه ولم يعلم ساكر الصعابة
 رضى الله عنه من شذ الحاجة اليه شبه المالح كذا ذكره شمس الامنة رحمه الله وراى ان لا يكون متروك الحاجة به عند ظهور الاختلاف
 فانهم اذا تركوا الحاجة به مع وقوع الاختلاف فيها بينهم يكون مردودا عند بعض اصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين وغالهم
 في ذلك غيرهم من الماصوليين وابل الحديث قائلين بان الحديث اذ ثبت سنده وصح خلفه الصحابي اياه وترك العمل
 والحاجة لا يوجب رده لان الجنس حجة على كافة الامم والصحابة مجموعهم غير من رده حتى بان الصحابة رضى الله عنهم هم الماصول
 في نقل الدين لم يمتروا ترك الاحتجاج بما يوجب حجة والاستئصال باليسر بحجة مع ان حنايتهم بالحق اوسع من عنايته فكيف
 بها فترك الحاجة والعمل به عند ظهور الاختلاف فيهم دليل ظاهر على انه سواء من رواه بعدهم او منسوخ ومثاله ما روى
 عن زيد بن ثابت رضى الله عنه عن النبي عليه السلام انه قال الطلاق بالرجال فان الصحابة اختلفوا في هذه المسئلة
 فذهب عمر وعثمان وزيد وعائشة الى ان الطلاق معتبر بجال الرجل سنة الرب والحكمة كما هو قول الشافعي ومذهب علي
 وابن سعود الى انه معتبر بجال المرأة كما هو مذهبنا وعمر بن الخطاب يعتبر بمن رقى منها حتى لا يملك الزوج اليها ثلث تطلقا
 الا اذا كان حرين ثم نعم فكلوا في هذه المسئلة بالرأى واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث مع ان روايته بوزيد فيهم فذا
 ذلك على انه غير ثابت او منسوخ ولكن ثبت فهو ما دل بان ايقاع الطلاق اسلم الرجال وقوله ولم يظهر من الصحابة
 الاختلاف فيما اى سنة الاحتادة وترك الحاجة به بشرط واحد اى لم يظهر منهم ترك الحاجة به عند وقوع الاختلاف في الاحتادة اى
 الاربعة التي في المنع فاعقل العدالة في ضبط الاسلام اما اشتراط العقل فهو نوري في الباطن يدرك به تقائق المعاملات كما يدرك بان
 الحسى امطر فلان الخبر كلام لا محالة والكلام في الشاهد وقع لانها المعنى الذي في القلب لا يحصل ذلك بدون العقل الا ترى انه قد سمع
 من بعض الطيور ذنونا وتوهمه في كذا لئلا لا كلاما لعدم مدور ما من عقل ولهذا لا يجب لقراءة البغاء سجدة التلاوة عند
 اكثر المحققين واما اشتراط الضبط وهو على ما ذكره في الاسلام رحمه الله سماح الكلام كما يحق سماعه ثم فهمه بمعناه ثم حفظه
 بمبدأ الجود ثم الثبات عليه بحافة حدوده ومراقبة بما ذكره على سائر الفطن بنفسه الى عيين ادائه فلان الحجة هو الكلام
 الصدق واصل الصدق لا يحصل بدون الضبط واما اشتراط العدالة وسبب الاستقامة على الطريق الحق فلان الضابط قد
 يذب وقد يصدق لان كلاما في خبر غير معصوم عن الكذب فلم يكن بد من حجة ترجح جانب الصدق للقبول وذلك
 بالعدالة واما الاشتراط الاسلام وهو قبول الدين الحق والتصديق بما جاء به محمد عليه السلام فليس لقبول الصدق لان
 الكفر لا ينافي في الصدق ولكن لان الكفر يعيد تحت زائدة في الخبر تدل على كذبه لان الكلام في الاخبار التي ثبت بها
 احكام اشروع والكفار يعادوننا في الدين اسد المعاداة فيعلم المعاداة على التمسك في عدم اركانها فخال ليس منه فيه

والله اعلم بغيره تعالى بقوله لا ياتوكم نبي الا مني لا يقيمون في الاقسام عليكم فلم يقبل خبر الكافرين والبهمة الزائدة لما لم يقبل
شهادة ذي الضغن وكما لا يقبل شهادة الوالد لولده لمن زائدة تمكن شبه الكذب في شهادة وهو الشفقة والميل اليه
طبعاً وذكر بعض الأصوليين ان الاعتماد في رواية الكافر على الاجماع المنقذة على سلبه من الباطية بقدر المنع من الدين المستتر
وان كان عدل في دين نفسه ثم كل واحد منهما على قسامين ظاهر وباطن ونسبنا بالظاهر ما فيه نوع قصور بالنسبة الى الباطن بان
ما هو كمال فالظاهر اسي القاصر العقل ما يحدث منه في الانسان في حال الصبا والكمال منه ما بلغ او نفي درجات الكمال ولا تمتد الى
وهو يحصل بالبلوغ من غير افة والظاهر من الضبط حفظ المتن بعينه ومنها لغة والباطن الكمال منه ان لينهم الى ما ذكرنا في ضبط
مستناه فقهنا وشريعة والظاهر من العدالة ما ثبت بنفس الاسلام والعقل فانهما يحلان المراد الاستقامة ويدعوانه اليها والبيان
الكمال منها ما عرف بالانتقار والاستدلال بان كان المزمع جوا من صفات دينه بان لم يتركب كبيرة ولم يمس على صغيرة
فيستدل بظهور اثر دينه ومقابلة في التزجاء عنهما على ظهور اثرهما في الامتناع عن الكذب في الدين والظاهر من الاسلام وبان
بالبيان بين المسلمين ونشوء على طريقهم وثبوت احكام الاسلام بتبع الابوين والباطن منه ما ثبت بالبيان بان بعض الحكماء
كما هو على سبيل الاحمال وان لم يقد على تفصيله وان لم يمدق بمحج ما يجب تصديقه من الرسالة وامور الآخرة وغيره واذا
عرفت هذا فاعلم ان اشترط في باب الرواية من العقل والعدالة الكمال منها دون القاصر منها في حكم العدم فلا يقبل
رواية الهبى اقصور عقله ولا يبلغ المعقود وهو الذي في الخط كلامه وافعاله وكانت بين افعال المجانين وافعال العقلاء
لانه يلحق بالصبي في جميع الاحكام والارادة الفاسق اقوات اصل العدالة ولا المستور في زماننا وهو الذي لم يعرف فسقه و
عدالة لقصور عقله وانما الظاهر من الضبط فشرط لصحة اصل الرواية حتى لم تقبل رواية من اشتدت غفلته خلقة بان كان
سهو ونسياناً غلب من حفظه او سامة اى سائلة ومجازفة وان وافق القياس اقوات اصل الضبط بالبيان او بعد
الابتهاج بشان حديثه والمسايلة عدم المسايلة بالسوء والخطا والمسايل لنسب لا ياخذ في الامور بالبرم والمجازفة الحكم
من غير خبره وتيقظ فاربى سرب والكمال منه شرط القبول على الاطلاق حتى قدرت رواية من لم يعرف بالفتنة فلا يبارز
رواية رواية الفقيه بل تخرج الثاني على الاول في الرواية لكمال الضبط في الثاني دون الاول ويقدم رواية الفقيه على
القياس في الاقدم رواية غير الفقيه واما الاسلام فلا يكتفى بظاهره في صحة الرواية بل يشترط فيه الكمال وهو البيان الاحمال
كما في سائر اشروط الا ان ينظر امارات نحو اقامة الصلوة بالجماعة واتياء الزكوة والكل في جنتنا فحينئذ يشترط البيان
لكمال ويكون ذلك بمنزلة البيان منه في الحكم لكمال يانه واحاصل ان البيان لثبوت كمال الايمان انما يشترط في حق
من لم يوجد منه الدلالات للظاهرة على الاسلام فاما من حق من وجدت فيه فية فاية مقام البيان فلما لا يقبل خبر الكافر
لفوات اصل الايمان والاخبر من لا يعرف اسلامه بالبيان او الامارات الظاهرة لانه اسو حال من المستور وان حكمنا في حقه بظاه
الاسلام بالبيان وبين المسلمين قوله الا في الصدر الاول على ما نؤمن وروى الحسن عن ابى حنيفة رضي الله عنه انه مثل العدل
فيما يشبه عن نجاسته الماء وذكر في كتاب الاستحسان انه مثل الفاسق فيه وهو الصحيح متصل بقوله لا يكون خبره محجة واراها الله
الاول قرن الصحابة رضي الله عنهم من في منازلهم من القرنين الاخيرين فخير المستور في باب الحمد ليس المستحجة بالنفاق

الروايات كخبر الفاسق اليه اشار الامام محمد بن الاسلام لما ذكرنا من فوات العدالة الباطنة لا خير المستور من العترة
الثالثة فانه مقبول بشروط ذكرنا لان العدالة اهل في ذلك الزمان بشهادة النبي عليه السلام لهم بالخيرية و
ليس تعديل قومي من تعديل صاحب شريعنا واصرته بقوله بنى باب الحديث عن باب القضاء فان القاضي لو تفضل بشما
المستور جاز عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى الى العدالة الظاهرة فاما في الاخبار بخباسته المارة فقد اختلف الرواية في خبره
فربما احسن عن ابي حنيفة انه كالعدل في هذا الخبر وهو ظاهر من حديثه فانه يجوز القضاء بشهادة المستورين اذا لم يطعن
اخصم لثبوت عدالتهم فلا يبرأ لقوله عليه السلام المسلمون عدل بعضهم على بعض وكذا نقل عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه فانه من
صاحب الشريعة تعديل كل مسلم وتعديل صاحب الشريعة اصل من تعديده المروك و ذكر محمد رحمه الله في كتاب الاحسان
انه مثل الفاسق فقال واذا حضر المسافر الصلوة ولم يجد ماء الا في انا وجوه رجل انه قد روي عنه من مسلم في
لم يتوضا به وان كان فاسقا فلا ان يتوضا به لكان الماء وكذا كان مستورا الحق استقر رتبنا الفاسق وهو الصحيح لانه
لا بد من اشتراط العدالة لترجح جانب العدل في الخبر وما كان شرطا لا يكتفي بوجوده ظاهر لكن قال لعله ان
لم تدخل الدار اليوم فانت حرثتم في اليوم فقال العدل لم ادخل وقال المولى دخلت فاقول قول المولى لان عدم
الدخول شرط فلا يكتفي بقوة ظاهر الاندول المستقر قوله وقال محمد رحمه الله في الفاسق الذي يخبر بخباسته الماء انه
يحكم السامع به انه فان وقع في قلبه انه صادق يقيم من غير اذنه الماء فان اراقه فهو احوط للتيمم ثم ذكر محمد
في الفاسق والمستور ان السامع يحكم رايه فان كان اكبر رايه صادق يقيم ولا يتوضا به لان اكبر الراي في عالم هو
على حقيقة كاليقين وان اراقه ثم تيمم كان احوط لاحتمال انه كاذب في خبره وعلى هذا التقدير لا يجوز التيمم فكان
الاحتياط في الارادة ليصير ما دللنا في خبره التيمم بيقين وان كان اكبر رايه انه كاذب يتوضا به ولم يقيم فان قيل
كان ينبغي ان يقيم ايضا احتياطا لمنع التعارض في حكم الفاسق كما في سور الحجاره يجمع بين التوضي والتيمم احتياطا لتاخر
الالفة في سور الحجاره قلنا حكم التوقف في خبر الفاسق معلوم بالنص في الامم بالتيمم منها عمل بخبره من وجه فكان سكتا في
النفس واذا ثبت التوقف في خبره بقية اصل لطهارة في الماء فلا حاجة الى حكم التيمم اليه قوله وفي خبر الكافر والسامع
والمستور اذا وقع في قلبه السامع صدق بخباسته الماء يتوضا ولا يقيم فان اراق الماء ثم تيمم فهو افضل كافر
اذا خبر بخباسته الماء لا يميل السامع بخبره وان وقع في قلبه صدقة بل يتوضا بذلك الماء ولكن ان اراق الماء
اذا وقع في قلبه صدقة ثم تيمم بعده كان ذلك افضل وان تيمم من غير اراقه وصلح لا يجوز صلوة لان الكافر
لما يلزمه موجب بالخبر لانه غير مخاطب بالشرع كان خبره لزم على الغير ابتداء والكافر ليس من اهل الالزام وكذا
الغير والمعتوه صدقة فانه المشايخ رحمهم الله لان موجب بالخبر لم يلزمه فلو قبلوا خبره ما صار الزام على الغير وليس
لها ولاية الالزام على الغير بوجه الا يبرأ منه لانه لا ولاية لها على نفسها فكيف ثبت لها ولاية على الغير لان احتمال الصدق
مستبعد من خبرهم اذا الكفر والصلح والحقبة لا يتاخر في الصدقة وعلى تقدير الصدق لا يحصل الصدق بالطهارة بالتوضي
اب وتيسر الاعضاء فكان الاحتياط في الارادة ثم التيمم بعده لتحصي الطهارة والاحتراز عن الفحشاء بيقين ولا يجوز

التي هي من غير اقامة لانه واما لما اظهرنا قولنا وسقطت المعاملات التي هي من معنى الالتزام كالولايات والمضاربات
والاذن في التيارات فيعتبر خبر كل من يعمم الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشرائع فان الانسان قلما يجد ما يوجب
لكل الشرائع من حيث الى وكيله او علامه ولا دليل مع السامع ليعمل به سوى هذا الخبر ولان اعتبار هذه الشريعة واداءها
جهة الصدق في الخبر فيصالح ان يكون لمن ياتو ذلك فيما يتعلق به الالتزام من المعاملات استثنائية عما فيه الالتزام من حيث
العباد والحقائق التي تجري فيها الخدوات فان خبر الواحد لا يقبل الا بشرط العدد ولقطة الشهادة والابلية بالولاية
لانه لما كان من قبيل الاذات لم يكن بد من اية الولاية للخبر ليعمل خبره للالتزام ومن زيادة تأكيد بشرط لفظ الشهاد
والعدد وفيما للتبيين مصداق الحق المعصومة واما ما فيه الالتزام من وجهه من وجه كقول الوكيل وخبر الاذن ونحوها
فان فيه بشرط احد شرط الشهادة العادلة او العدد عند ابي حنيفة رحمه الله اعتبارا ليعمل بالالتزام من وجهه واما ما ليس
فيه الالتزام بوجهه كالولايات والمضاربات والاذن في التيارات فيقبل فيه خبر كل من غير حد لكان او غير حد لكان او
بالفاسق لكان او كافر الوجهين احدهما عموم الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشرائع المذكورة سوى التيمية فان
الانسان قلما يجد العدل الحر البالغ المسلم في كل زمان ومكان يبعث الى وكيله او علامه فلو شرط في هذا القسم او ذكرنا
من الشرائع لقطات المصالح وفيه مرجع عظيم تسقط اشترطها للضرورة لان لها اثر في التخييف وقوله ولا دليل مع السامع
يعمل به سوى هذا الخبر بيان للضرورة بهنا واحتراد من اخبار الفاسق نجاسة الماء ونحوه حيث لا يعمل به بدون حكم
الراي لان الضرورة فيه ليست شلها فيما نحن فيه اذ التسليم بالاصل هناك ممكن وهو ان الاصل في الماء الطهارة فلو لم يكن
الضرورة لازمة فوجب نعم التكليم اليه فاما هنا فلا اصل ليعمل به فعمل الفاسق به او يجوز قبول خبره مطلقا فحينئذ العدل انما
ان الخبر بهنا يلزم لان العدل والوكيل سيل اهما الاقدام على التصرف من غير ان يلزمها ذلك واعتبار هذه الشريعة واداءها
الخبر ليعرج جانب الصدق في خبره فيصالح خبره للالتزام وذلك اعتبارا لما ذكرنا انما نحن فيما يتعلق به الالتزام من امور
الدين ولا وجه الى اشتراطها فيها لالتزام فيه اصلا من المعاملات قوله وانما اعتبر الفاسق في حل الطعام وحرمة وطهارة
الماء اذا تبادر باكر الراي لان ذلك امر خاص لا يستقيم تلقيه من جهة العدل فوجب التحريم في خبره للضرورة ولو لم يكن
الاشهاد والانتقاء التمهيد يبرز خبره بالزعم غيره الا ان هذه الضرورة غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن وهو ان
الماء في الاصل ظاهر فلم يعمل الفاسق به او لا ضرورة في المصير رعاية في امور الدين اصلا لان في العدل كثرة وهم
عنية فلا يصح اليه بالتحريم في جواب عما يقال لما شرطت هذه الشرائع في امور الدين لما يتعلق بها من الالتزام ان العمل
خبر الفاسق في الاخبار نجاسة الماء وطهارة وحل الطعام وحرمة وان تبادر اي تقوى باكر الراي لان ذلك من امور الدين
كما لا يقبل خبر الكافر والصبي والمعتوه في ذلك فقال انما اعتبر خبره من ذلك لان ذلك اى الوقوف على طهارة الماء و
نجاسته وحل الطعام وحرمة امر خاص اى بالنسبة الى رواية الحديث يعني ليس باخر حقيقة عليه جميع الناس حتى ان العمل
من جهة العدل بل ربما يقف عليه الفاسق وهو الغالب فيه لانه لا يكون الا في الغيا في الناس وانما سأل والغالب فيها الفاسق
فوجب قبول خبره مع الضرورة ثم اشار الى الفرق بين خبره وبين خبر الكافر والصبي الذين فقال وكونه اى كون الفاسق

مع صفته الفسق ايما الشهادة حتى لو قضى القاضي بتماذيه فيعذر انتفاء التهمة اسمة التهمة الكذب من خبره حيث يلزمه بخبره
من الاجتناب والاقدام ما يلزم غيره فلا يكون خبره يلزم على الغير ابتداء بخلاف الكافر والصبي فان الكافر ليس باهل
الشهادة على المسلم والصبي ليس باهل الشهادة اصلا فلا يلزمها بخبرها بما يلزم غيره بما فيكون خبرها يلزمه ما على الغير ابتداء
من غير ابلية الزام فلا يقبل نعم اشار الى الجواب عما يقال لما تحققت الضرورة هنا فينبغي ان يقبل خبر الفاسق من غير وجوب
تحكيم الراي كما قبل في المعلومات التي تنفك عن معنى الالتزام فقال لان اي لكن هذه الضرورة غير لازمة لانه لما تكرر
بهذا الصدق والكذب في خبره لم يكن تركه والرجوع الى الاصول وهو ان الماوث الاصل ظاهر وكذا الاصل في الطعام
وهو سهل فيلزم به واذا كان كذلك لم يحصل الفسق به بل على غير مقتضى من وجهه لم يقبل خبره بدون ضم تحكيم الراي اليه بخلاف
المعلومات التي تنفك عن معنى الالتزام لان الضرورة في هذه الحالة لا يبينها وبخلاف الاحاديث حيث لا يقبل فيها خبر الفاسق
اصلا سواء وقع في قلبه سابع صدقه او لم يقع لانه لا ضرورة في المسيرة الى قبول روايته لان في العدول الذين تلقوا
تقبل الاخبار كثرة يمكن الوقوف على معرفة الحديث بالسمع منهم فلا حاجة الى الاعتماد على خبر الفاسق قوله والاصحاب

الموسى قال لذهب المختار انه لا يقبل رواية من اتهم بالموسى ودعا الناس اليه لان الحاجة والدعوة الى الموسى سبب
داع الى التقولي فلا يؤتمن على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فكذلك الموسى سبب لان اتهم اليه من
الشبهات من غير داعية الشرع والافتحالي تتماز الحيلة وسبب الماتية الى الدين اعلم من اتهم الموسى من سبب الكفارة
كعلامة الجحمة والردافض ويسمى الكافر المتناول ومنهم من لا يجب الكفارة ويسمى الفاسق المتناول واختلف في القسم
الاثنى فذهب جماعة من الاصوليين الى قبول شهادته وروايته لانه اذا لم يخرج من اهل القبلة وكان تحسبا من نظام
الدين غير عالم بكفره يحصل ظن الصدق في خبره فيقبل خبره الواحد العدل والمسلم وذهب اكثرهم الى ردّها لان الكافر
ليس باهل الشهادة ولا لروايته لما بينا وكونه متناولا ممتنع عن المعصية غير عالم بكفره ولا يحمله اهلها فان كل كافر متناول
او اليهود لا يملكون بكفرهم وقبورهم عن الكذب كقول النصارى فلا يثبت اليه كذا ذكره الفراءى واختلف في القسم الثاني
ايضا فذهب القاضي الامام ابو بكر الباقلي ومن تابعه الى رد شهادته وروايته جميعا لان الفسق في العمل اقل من القول
والفسق في الاعتقاد اوسع لانه اقوى ما في الباب انه جاهل بفسقه لكن بهله فسق اخر انضم الى فسق فكان اذا
بالفح ولم يكن عذرا لجهله نفسه وبرتها وذهب الجمهور الى قبول الشهادة الفاسق انما لا يقبل لتهمة الكذب والفسق من حيث
الاعتقاد لا يدل عليه لانه انما وقع فيه لعلوه في الاحتراز عن المحذور حيث قال بكفر من ارتكب اى الزنى او خروجه
من الايمان فمذا الاعتقاد يحصل على الاحتراز عن الكذب اشدا الاحتراز على الاقدام عليه فكان هذا الفسق نظير متناول
بترك التسمية عند او شرب الخمر المتكلم على اعتقاد الاباحة فلا يصير مردودا والشهادة الاخطائية من الردافض فان
شهادتهم لا تقبل لانهم يتدينون بتبصير المبعث اذا اختلف عندهم انه محرم ويقولون المسلم لا يملك كذا بافا اعتقادهم
غيرا يمكن التهمة الكذب في شهادتهم فاما روايته هذا القسم فمقبولة على الاطلاق عند بعض من قبل شهادتهم لما ذكرنا من
انتفاء التهمة الكذب فان من احتراز عن الكذب على غير الرسول كان اشد تحريزا من الكذب عليه وعند بعضهم لا يقبل اذا كان

الاصحاب

هذا لثقة ولم يكن واحدا للناس الى بواه ولا تقبل اذا كان كذلك وهو مختار الشيخ وندب عامته اهل الفقه والحدوث
 لان دعوتهم للناس الى بواه ومجاوبته في ذلك سبب وان الى التقبل اى الافتراء والكذب فيورث ذلك تهمته في
 رواية كما في شهادة الوالد والدة فلما قبل وذكر ابو اليرموه المدان المبتدع ان كان ممكن ليكره لا يقبل خبره وان كان
 ممكن لا يكره فان كان ممن يثق به وضع الاحاديث والترغيب والترهيب وان لم يكن ممن يثق به وضع وكان عدلا يقبل خبره لرجحان
 صدقه على كذبه قد اذابت ان خبر الواحد حجة قلنا ان كان الراوى بالثقة والقدرة على الاجتهاد والاحتياط والراى
 والعبادة الثالثة وزيدين ثابت ومعاذ بن جبل وابى موسى الاشجعي ومائشة رضي الله عنهم في حبيبهم ممن يتخير
 بالثقة والنظر كان من شيعتهم حجة تترك به القياس وان كان الراوى معروفا بالعدالة والحفظ والعبادة دون الثقة
 اولى به في رواية والنسب بن مالك رضي الله عنهما فان وافق حديثه القياس لم يترك الا بالضرورة والنسب
 باب الراى ولما بين الشيخ رحمه الله شرطا لقبول خبر الواحد وانه حجة شرعا شرعا في بيان شرط تقدمه على القياس فقال
 ان كان الراوى معروفا بالثقة كالحجة المأثورة كان حديثه حجة تترك به القياس عن الجمهور ويكره من الكسرة منه التردد
 القياس يقدم على الحديث لكن في شهادات كثيرة فيه فانه يجوز ان يكون الراوى ساهيا او غالطا او كاذبا ويجوز ان لم يكن
 من النبي عليه السلام القياس ما تكلف فيه الاشبهة واحدة وسبب اختلافها ما في شبهة واحدة اوسع ما في شبهات كثيرة
 واجمع الجمهور بالاجماع الصحابة رضي الله عنهم فانهم كانوا يتركون احكامهم بالقياس اذا سمعوا خبر الواحد وبان نسبة الواحد
 يقين باصله لانه قول الرسول عليه السلام والاشبهة في طريقه وبه العقل والراى فيقول باصله في كل وصف وكل وصف من صفات
 النص فيقول ان يكون هو المأثورة في الحكم ومقتضى ان لا يكون وكان الاحتمال لا يثبت في الاصل اولى من الاحتمال الثالث
 في الطريق بعد التيقن بالاصل فكان الاخذ بما هو اضعف احتمالا وهو الخبر اوسع والعبادة اما جميع بعد فان من لم
 من يقول في عبد عبد وفي زيد وفي جميع عبد وضعا كالنساء للمرأة وظم عند الفقهاء عبد بن مسعود وعبد الله
 بن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن مسعود
 معروفا بالعدالة والعبادة دون الثقة فان وافق حديثه القياس لم يترك الا بالضرورة والنسب بن مالك رضي الله عنهما فان وافق
 والسناد باب الراى من كل وجهه اذا كان موافقا للقياس ومخالفا للقياس لم يترك احاديث وقوله في السناد باب الراى
 تفسير للضرورة يعني اذا كان مخالفا للقياس من كل وجهه تترك بالقياس لان ضبط الحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه عليه
 قد اوسع جوامع الكلام والوقفة في كل معنى نعمته في كلامه عظيم وقد كان نقل الحديث بالثقة مستقيما فيمنع ما جاء
 في كثير من الاخبار امر النبي عليه السلام بكذا او من عن كذا فاحتمل ان هذا الراوى نقل معنى كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم
 لا ينظم المعاني التي انتظمها عبارة الرسول عليه السلام لقصد فهمه عن دركها في النقل بالمعنى لا باللفظ لا يقدح في المعنى فيدخل في هذا
 الغيب فليكن في ائمة مخالفا لغير القياس فان الشبهة في القياس ليست الا في الوصف الذي هو اصل القياس فكيف شبهة في
 معن الخبر بعد ما كانت شبهة في الاتصال فكان فيه شبهتان وفي القياس شبهة واحدة فيمنع من هذا الخبر ترجيح

ما هو أصل شبهة القياس عليه قوله وذلك مثل حديث أبي هريرة في المرأة التي قال لا تأكلوا من ثمرها حتى يغرسها
 رضي الله عنه في المرأة وهو روى عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي عليه السلام قال لا تأكلوا من ثمرها حتى يغرسها
 بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يغرسها رضي الله عنها وان سخطها ردها وصاحا من ثمرة التمسرة في المرأة أجمع
 يقال صريت الماء وصريته إذا جمته والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشدة وترك الحلب ودمه ليتخيل في شدة
 أنها غزيرة اللبن والشأن في جملة التمسرة مما يستلزم كمال التمسرة من اختيار إذا تمين بعد الحلب خلاف ما تخيلتمسك بهذا
 الحديث وهو حديث صحيح مخرج في الصحيحين وعندنا التمسرة ليست بعيت ليس للتمسرة في ولاية الرطب منها من غير شرط
 لأن البيع يقتضي سلامة المبيع وثقله اللبن لا يفتقر صفة السلامة لأن اللبن ثمرة ويعد منها لا يندم صفة السلامة
 فثبتنا أو لا فاما الحديث فمخالفة للقياس لأن ضمان العدو ان قتاله مثل المقدار بالمثل وفيها لا مثل مقدرا بالقيمة بالأجر
 نعم اللبن ان كان من ذوات الاشكال فيكون القول في بيان المقدار قول من عليه وان لم يكن شليا
 فيضمن بالقيمة فإيجاب التمسرة مكانه يكون مخالفا للقياس فيكون ناسخا للكتاب ولستة المومنين للعمل بالقياس معارض
 للاجماع الموجب للعمل فيكون مردودا لانه استأقبل من احاديث أبي هريرة رضي الله عنه ما لا يخالف القياس فاما
 ما خالفه فالقياس مقدم عليه كذا في الاسرار والمبسوط فان قيل انكم علمتم بغير الفقه على مخالفة القياس مع ان رده
 مسبب عنه وان لم يثبت بالفقه بين الصحابة رضي الله عنهم فخره امرأة او لم يقبلوا العمل به لانه اثبت منها ولا
 واقوى سنداً ورواية وهو ابو هريرة رضي الله عنه اسلمه رتبة في العلم من المعيار قلنا قد روي عنه في خبره القصة كثيرة
 من الصحابة مثل أبي موسى الاشجعي وجابر بن عبد الله وعمران بن حصين واسامة بن زيد وعمل به كبروا الصحابة والقبائل
 مثل علي وابن مسعود وعائشة وعمر بن الخطاب والحسن وابراهيم بن محمد بن ربيعة رضي الله عنهم لذلك وجب قبوله وتقدمه على القياس
 اليه اشهر من الاسرار واعلم ان اشتراط فقه الراوي لتقديمه على القياس هو ذهب سيحبه ابن ابي انصار
 القاضي الامام ابو زيد وروي عليه حديث المصراة وتابعه اكثر المتأخرين فاما عند الشيخ أبي الحسن الكرخي ومن تابعه من
 اصحابه فليس فقه الراوي شرطاً لتقديمه على القياس بل يقتل خبر كل عدل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب والله
 المشورة ويقدم على القياس قال صدر الاسلام ابو النضر واليه مال اكثر العلماء لان التخيير من الراوي بعد ثبوت
 عدالة وخضوعه هو مذهب الظاهرية وهو كما سمع ولو غير غيره على وجه لا يتغير المذهب هذا هو الظاهر من احوال الصحابة
 والرواة المعروكين لان الاخبار ورويت بلسانهم فعملهم باللسان ينفع عن غفلتهم عن المعنى وعدم فهم اياته وهذا التمسرة في قوله
 تدفع ثمرة الزيادة والتقصان عليه قال وكان القياس هو الذي يوجب دهنه في رواية والوقوف عند القياس
 الصحيح متعذر فيجب القبول كيلا يتوقف العمل بالاخبار واستدل غيره على صحة هذا القول بان عمر رضي الله عنه قبل حديث
 حمل بن مالك في الجنتين وتفضي به وان كان مخالفا للقياس لان الجنتين ان كان حيا وجبت الدية كالمات وان
 كان ميتا لا يجب فيه شيء ولهذا قال كذا ان تفضي فيه برأينا وفيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبل خبر الضحاك في قوله
 المرأة من دية زوجها وكان القياس عنده خلاف ذلك لان الميراث انما يثبت فيما كان يملك المورث قبل الموت والزجر

لا يملك الدية قبل الموت لأنها إنما تجب بعد الموت ومعلوم أنها لم يكونا من فقهاء الصحابة ولم يفتل هذا القول عن الصحابة
 أيضا بل المنقول عنهم أن خبر الواحد يقدم على القياس لم ينقل التفسير لا ترمى أنهم علموا بخبر أبي هريرة في الصلاة
 أو الأكل أو شرب ناسيا وإن كان مخالفا للقياس حتى قال أبو حنيفة لولا الرواية لقلت بالقياس وقد ثبت عن
 أبي حنيفة رحمه الله أنه قال جازنا عن الله تعالى وعن رسوله صلى الله عليه وآله وسلم وعن علي بن أبي طالب رضي الله عنه
 استمرنا في الفقه في الراوي فثبت أنه قول مستحدث وإجاب عن حديث المصراة واشتباها فقال إنما ترك أصحابنا
 العمل بالخلاف في الكتاب وهو قوله تعالى فاعوذوا بالله من عبثهم وأعلموا أن الله لا يهدي القوم الظالمين
 عند تعدد مثل صورة وسبب قوله عليه السلام من اعتق شقة ضاله في عبث قوم عليه نصيب شره إن كان مؤسرا
 الحديث والخلاف في الإجماع المنعقد على وجوب الأثر والقيمة عند فوات العين وتعدد الرد والقوات فقه الراوي على
 أن لا نسلم أن أبا هريرة رضي الله عنه لم يكن فقيها بل كان فقيها ولم يعدم شيئا من أسباب الاجتهاد وقد كان يفتي
 في زمان الصحابة رضي الله عنه فما كان يفتي في ذلك الزمان لا يفتي مجتهد مع أنه كان من المهاجرين من علمه
 أصحاب رسول الله عليه وسلم ذكره في القواطع وقد وعى النبي عليه السلام له بالحنيفة فاستجاب الله له فيه حتى انتشر
 في العالم ذكره وحديثه وقال إسحاق النخعي ثبت عندنا في الأحكام ثمانية آلاف من الأحاديث روى أبو هريرة
 منها ألفا وخمسمائة وتماثل البخاري روى عنه سبعمائة نفر من أولاد المهاجرين والأنصار وقد روى جماعة من الصحابة
 عنه فلا وجه إلى روي شيء بالقياس قوله: إن كان الراوي مجهولا لا يعرف إلا بحديث رواه أو سجدتين مستدل
 وانه من سعيد بن مسروق بن أبي قحافة عن أبي هريرة رضي الله عنه أو سجدتين أو سجدتين من أصل حديث
 المرفوع وإن اختلفوا فيه من نقل الثقات عنه فذلك عندنا وإن لم يظهر من سلف الأثر ولم يقبل حديثه وصا
 مستنكرا وإن كان لم يظهر حديثه من سلف فلم يقبل بر ولا قبول لم يجب العمل به لكن العمل به جائز لأن الدالة
 أصل في ذلك الزمان أنه رواية مثل هذا المجهول في زماننا لا يعمل به لظهور الفسق فنصار المتواتر لوجوب
 عدم اليقين والمشهور علم الظلمة وخبر الواحد علم غالب الراسي والاستنكر منه يفتي الظن وإن الظن للشيء ممن الحق
 شارة المستتر في خبر الواحد الممل به وكون الوجوب أعلم أن عامة السلف وجماعة خلف التفقوا على عدالة جميع
 الصحابة لأن عدالتهم ثبت بتعدد السداد بهم وثناهم عليهم في أسس كثيرة مثل قوله والسائقون الأولون من
 المهاجرين والأنصار والذين أتواهم باسلام رضي الله عنهم ورضوا عنه الآية وقوله عز اسمه والذين آمنوا
 على الكفار الآية وقوله جل ثناؤه لقد رضي الله عن المؤمنين إذا يبايعونك تحت الشجرة فثبتوا أهلها كثرة ويقول
 الرسول عليه السلام وأصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم ولا شك أنه لا اهتداء من غير عدالة وقوله عليه السلام
 لا تذكروا أصحابي إلا بخير فلو انفق أحدكم لأثر من ذهاب ما أدرك مداحهم ولا تصنفه وقوله عليه السلام إن الله تعالى
 اختارني أصحابا والنصاراء أصحابا واختار الله تعالى لا يكون لمن ليس يعدل ولا تعدل أعلى من تعدل ولا
 الغيوب وتعدل رسول الله كيف ولو لم يرد الشفاء لكان ما اشتهر وقوات من حالهم في الجنة والجهنم والجنة والجنة

وقلتم لا يا رسول الله لا بد في مولاة الرسول ونسبه كما فينا في القطع بعد التعم والامام جبري بينهم من افشئ لبناء على التاويل
 والاجتهاد فان كل من يري من ان الواجب ما رايه وانه اوقع للمدين واصح لامور المسلمين فلا يوجب ذلك طعنا
 فيهم ولكنهم اختلفوا في تفسير الصحابة فذهب عامة اصحاب الحديث وبعض اصحاب الشافعي الى ان من صحب
 النبي عليه السلام لحظة فهو صحابي لان اللفظ ما هو من الصحبة وسواء تعلم القليل والكثير وذهب الجمهور الاصوليون
 الى انه اسم لمن انقص النبي عليه السلام وطالت صحبة معه على طريق التتبع له والاخذ منه وكنه لا يوصف من جاز
 عالما ساجدة بانه من اصحابه وكذا اذا طال المجاورة مع اذ لم يكن على طريق التتبع له والاخذ عنه وكذا اوصف زيد
 انه ليس صاحب عمر وقد صحبه لحظة لا يثبت بالاتفاق قال الترمذي رحمه الله الاسم لا يطلق الا على من صحبه
 ثم كيف للاسم من حيث الوضع العجبة ولو ساءة ولكن العرف يختص الاسم بمن كثر صحبه وليس ذلك بالتو
 والنقل الصحيح ولا حد لتلك الكثرة بتقدير بل بتقريب وسمعت عن شيخنا رحمه الله ان ادنا مائة اشهر وعين
 بن السيب انه قال ولا تعد من الصحابة الا من اقام مع الرسول سنة او شيتين وغرامه غزوة او غزوتين و
 اذا عرفت هذا علمت ان الجمهور في الصدر الاول لا يكون من الصحابة لان المراد منه من لم يعرف فواته
 الا برواية الحديث الذي رواه ولم يعرف عدالة ولا نسقه ولا طول صحبه واليه اشير بقوله لا يعرف الا برواية
 حديث او حديثين وقد عرفت عدالة الصحابة رضي الله عنهم بالنصوص واشتهر طول صحبتهم فكيف يكون هؤلاء
 فيهم وعلمت ان وابسته وسلمته وسقطا وان راوا النبي عليه السلام لا يعدون من الصحابة على ما انتارة الاصوليون
 لعدم معرفة طول صحبتهم وقوله لا يعرف الا بحديث او حديثين بيان للجملة اسي كان مجهولاً في رواية الحديث
 حتى لا يعرف الا بكذا واكثر من مجهول النسب فان هذا اللفظ قد يطلق عليه وتلك الجملة غير مألوفة من القبول
 عند عامة الاصوليين واصل الحديث وان كانت مألوفة عند بعض مثل وابسته بن معبد وهو ابن معبد بن
 عبيد قيس بن كعب نزل الكوفة ثم تحول الى الجزيرة ومات بهاروى ان رجلا صلى خلف الصفوف وحده
 فامر به النبي عليه السلام ان يسجد وسجد من الجحش بكسر الباء لا غير كذا في المغرب واصحاب الحديث يروونه مفتوح
 الباء واسم الجحش صحاب بن البليد بن ابحارث ويقال سلمة بن عمرو بن الجحش نسب الجحده وروى عن النبي عليه السلام
 انه قال فممن برطه جارية امراته فان طارده بحجة نفقه له وعليه مثلها وان استكره في حرة وعليه شاما ولم يعمل بهذا
 الحديث لان القياس الصحيح يرد وهو كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع كحديث المصراة ومثل بن
 بن الشيخ بن زبير بن عطفان ابو محمد ويقال ابو عبد الرحمن شهد فتح مكة مع رسول الله عليه السلام وسكن الكوفة
 وقيل يوم احمره بالمدنية سنة وثلاث وستين روى قصه برفع كما ينبغي فمرواية مثل هذا الجمهور على خمسة اوجوه
 روى عنه السلف وشهد بالبصرة له بصحة حديثه او بصحة المروى عنه روايته عن القبول والعلم به لا الرواية عليه
 او سكته عن الحسن بن الحسن بن احمد بن محمد بن زبير بن الجحش مثل حديث المعروف بالفتح والعدالة
 والضبط فيقبل ويقدم على القياس لانهم كانوا اهل فقه وضبط وتقوى ولم يهتموا بالتفصيل في امر الدين وكانوا اهل

الحديث حتى يسمع عند يمين مروى من رسول الله عليه السلام وقد ظهر منهم رد ما خالف القياس من روايتهم فلما يكون قبولهم
 الا لعلمهم بعد الله هذا الراوى وحسن ضبطه ولان موافق لما سمعوه من رسول الله عليه السلام اول رواية بعض
 المشهورين عنه وكذا السكوت في موضع الحاجة لا يكل الا على وجه الرضا بالمسموع والمروى فكان سكوتهم عن الرد
 دليل التقدير بمنزلة ما لو قبلوه ردوا عنه اذ لو لم يكن كذلك لتطرقت نسبة التقصير اليهم وانهم لم يتيهوا بذلك وان اختلف
 فيه اى في صحة حديثه من نقل الثقات عنه وهو الوجه الثالث فذلك اى ان عمل بعض الرواة ببعض قبل ايضا
 مثل حديث المعروف لانه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين صاركانه رواه بنفسه مثل حديث مقتل بن سنان فيما روى
 ان ابن مسعود رضي الله عنه سئل عن تزويج امرأة ولم يسم لها مهر حتى مات عنها ولم يجهز بها وكان السائل وقيرد اليه
 ثم قال بعد شهر اجتهدت فيه برأى وان كان صوابا فمن الله وان يئس فخطأ فمن ابن ام عبيد ورواه في نسخة
 ومن الشيطان والله ورسوله منه برأى ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس لا شطط اى لا نقص ولا مجازاة حد فقام مقتل بن
 سنان الاشجعي وابو الجراح صاحب رواية الاشجعيين وقالوا لشهدان رسول الله عليه السلام قضى في بروع نكبت ودين
 الاشجعية بمثل قضائك هذا وقد كان بلال بن مرة مات عنها من غير فرض مهر ودخل فسر بذلك ابن مسعود رضي الله عنه
 لم يكن يسر شمله بعد اسلامه لما وافق قضاه قضاء رسول الله عليه السلام وقبل حديثه ورد في نسخة الله عنه وقال الله
 يقول عرابي بوال على عقبيه صبا الميراث لا مهر اما لفقه القياس الذي عنده وهو ان المعقود عليه عا والمهراسا لما
 فلا تستوجب بمقابلة عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وجعل الراوى اولى من رواية مثل هذا الجمل وهو نهينا ايضا
 وقيل انما رده لمدح قزويه وهو انه كان يحلف الراوى ولم ير هذا الرجل على يحلفه ولما اختلف في قبوله اخذنا به
 لما ذكرنا ان الثقات ردوا هذه الخبر عنه مثل في مسعود بن النضر من القرن الاول وعلته وسردق ونافع بن جبر
 والحن من القرن الثاني فثبت بروايتهم عنه وعلمهم بخبره عدالة وقوله اعرابي بوال على عقبيه إشارة الى انه من
 الذين يلب فيهم الجمل من اهل البوادي وسكان الرمال فمن عادتهم الاحتيا في الجلوس من غير ازار والبول
 في الامكان الذي جلسوا فيه اذا احتاجوا اليه وعدم المبالاة باصابتهم او عقابهم وذلك من الجهل وقلة الاحتياط و
 قوله عندنا يشير الى اختلاف في هذا القسم فان ثبت قومه انه رد لما عارض القبول تساوتا ويصير الخبر بمنزلة
 ما لو لم يلحقه رد ولا يفيح القسم الخامس والجواب ما ذكرنا ان قبول البعض من الثقات وعمله به بمنزلة رواية ذلك
 الخبر بنفسه فلا يؤثر فيه رد غيره وان ظهر حديثه ولم يظهر من السلف الا الرد وهو الوجه الرابع فلا يجوز العمل به اذا
 خالف القياس لانهم كانوا لا يهتمون به واما حديث الثابت عن رسول الله عليه السلام ولا تبرك العمل به وترجى الراى
 بخلافه عليه فاقفا قوم على رد دليل على اهم اهمه في هذه الرواية ولو قال الراوى او همت لم يعمل بروايته فاذا ظهر
 ذلك من قوة وهو الفقهاء من الصحابة كرفعه الله عنه كان اولى كذا ذكره شمس الأئمة رحمه الله عليه ويسمى هذا النوع
 منكرا او مستكرا لان اهل الفقه واهل الحديث لم يعرفوا صحته وهو دون الموضوع في احتمال الكذب فان الموضوع لا يستعمل
 ان يكون حديثا مثل مروى محمد بن سعيد عن محمد بن انس بن رسول الله عليه وسلم قال انا فاتم النبيين لاسن

بعد من الامان لشيء الله فوضع هذا الاستثناء لما كان يدعوا اليه من الاحاد والذقة ويدعي التسمية فاما المنكر
 فيتمثل ان يكون حديثا لان كونه حديثا ان لم يكن معلوما عند اهل الصنعة فكونه موضوعا ليس بمعلوم لهم ايضا وكان
 من الحائز ان يكون الراوي صادقا في الرواية ولكنه مع هذا الاحتمال ليس بحجة في حق الوجوب ولا في الجواز وذلك
 مثل حديث فاطمة بنت قيس خيرة ان زوجها ابا عمرو بن حفص الخزرجي طاعها ثلثا فامتنعت اصوع من شعير فاستلها
 وكان النبي عليه السلام بعثه مع علي بن ابي طالب الى اليمن فانطلق خالد بن الوليد في نفر من بني مخزوم الى النبي عليه السلام
 فقال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ابا عمرو طلق فاطمة ثلثا فصل لما نفقة فقال عليه السلام ليس لها نفقة ولا سكنى
 فارسل اليها ان تنتقل الى ام شريك ثم ارسل اليها ان ام شريك يايتها المهاجرون الاولون فانتقلن اليها ام كنتم
 فانك اذا وصفت نمارك لم يرك فزوجه عرضي لثديته وقال لاندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا يقول امرأة لاندس هدت
 ام كذبت اعطت ام نسيت اتهمها بالكذب والنفقة والذيان ثم اخبرانه وروى هذا الكتاب وكنه فذل على ان
 في كتاب الصدوق وسنة رسول الله عليه السلام نفقة لهذه المستدة وقال عيسى بن ابيان انه اراد بقوله كتاب
 بهنا سنة نبينا عليه السلام القياس الصحيح فانه ثابت بالكتاب والسنة اذ لو كان المراد عين النص والسنة لكان النص وروى
 السنة واثار ابو جعفر الطحاوي في شرح الآثار الى انه اراد بالكتاب قوله تعالى لا تحزوا من سن يوتين ولا يخرجن
 ومن السنة ما قال عمر رضي الله عنه سمعت رسول الله عليه السلام يقول لها النفقة والسكنى وهذه ايضا اسامة ابن
 زيد وسلمة بن عبد الرحمن وابو اسحاق والاسود وسعيد بن المسيد الفخري والثوري ومردان بن الحكم وروى عن كان
 بحضرة اصحاب رسول الله عليه السلام وروى عنه انه لم ينكر ذلك عليه احد قبل تركهم النكير على ان نذبه فيهم فيه
 كذب به فثبت ان هذا الحديث منكر ولم يجر اهل به وان كان لم يظهر حديثه في السلف امي لم يبلغهم حديث المجهول
 ولم يظهر ولا قبول ثم ظهر من بعد وهو الوجه الخامس لم يجب العمل به ولكن العمل به جائز يعني اذا واقف القياس
 او اذا لم يخالف القياس لان من كان في المصدر الاول فالمراد بالثابت له باعتبار الظاهر لما بينا من غلبة العدالة
 في ذلك الزمان وباعتبار هذا الظاهر ترجح جانب الصدق في خبره وباعتباره لم يشتر في السلف يمكن تهمة
 الوهم فيه فيجوز العمل به اذا واقف القياس على وجه حسن الظن به ولكن لا يجب العمل به لان الوجوب شرعا لا يشتر
 بهذا الطريق الضعيف كذا ذكره شمس الائمة رحمه الله فان قيل اذا واقف القياس لم يجب العمل به كان الحكم ثابتا
 بالقياس فما فائدة جواز العمل به قلنا هي جواز اضافة الحكم اليه فلا يمكن ناسي القياس مع منع هذا الحكم لكونه مضافا
 الى الحديث فاما رواية مثل هذا المجهول في زماننا فلا يقبل ولا يصح العمل بخبره ما لم يتأييد بقبول العدول للكلية انشق
 على اهل الزمان ثم نحقق الشيخ الكلام وبين حاصله فقال فصار المتواتر امي الخبر المتواتر يوجب علم اليقين وسنة مقابلة
 الموضوع لانقطاع احتمال كونه حجة بالكلية والمشهور علم طائفة وفي مقابلة المستنكر لان المشهور حجة فيتمثل ان يكون غير
 حجة والمستنكر على عكسه والمراد من الظن في قوله والمستنكر امي من اخير يقيد الظن الوهم فان الظن باكان جانب
 الثبوت فيه راجح وهو الذي غير عنه بغالب الراي والوهم ما كان عدم الثبوت فيه راجحا والمستنكر به المنة وخبر الواحد

علم نال لراي ابي خير الواحد الذي هو معروف بالقبض والعدالة وفي حكم المروءة وفي تعابله المستتر اي خبر المجهول الذي لم يقبل برؤيا قبول لان ذلك يوجب العمل وهذا ما يوجب قوله ويسقط العمل بالحديث اذا ظهر مخالفة قوله او مسلا من الراي بعد الرواية اذا افترق الراوي بخلاف ما رواه او عمل بخلافه فذلك لا يخفى من ان يكون قبل روايته بالحديث وقبل بلوغه اياه او بعد البلوغ قبل الرواية او بعد الرواية او لم يعرف تاريخه ولا يخفى كل واحد من ان يكون خلافاً بقيقين اي لا يتكلم ان يكون مراد من الخبر ان لا يكون فان كان قبل الرواية وقبل بلوغه اياه لا يوجب ذلك خبر مخالفة الحديث بوجه لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه وان ترك ذلك الخلف بالحديث ورجع اليه فيل عليه احكاماً للظن به وكذلك ان لم يعرف التاريخ لان الحديث حجة بقيقين في الاصل وقيل الشك في سقوطه فوجب العمل بالاصل وحمل على انه كان قبل الرواية ولان العمل على حسن الوجهين واجب بالاثبتين خلافاً وكذلك ان كان بعد الرواية ولم يكن خلافاً بقيقين ما كان الافظ عاماً فعمل مخصوصه وكون عمومها و كان مشكوكاً او بمعنى المشكك فعل بحدوده لان ظاهر الحديث واحتماله للمعاني لثمة لا يتغير بتاويله وعمله بخلاف الظاهر وتاويله لا يكون حجة على غيره كما لا يكون اجتهاده في حقه في غيره فوجب عليه التامل والنظر فيه فان التفتحه له وجه وجب اتباعه وان كان بعد الرواية او بعد بلوغه اياه وذلك خلافاً بقيقين فذلك يوجب جرحاً في الحديث لان خلافاً ان كان حقا بان خالف الوقوف على انه منسوخ او ليس بنائب وهو الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج به لان المنسوخ او ما سار ثباته ساقط العمل والاعتبار وان كان خلافاً باطلاً بان خالف قلعة المبالاة والتهاون بالحديث او لغفلة ونسيان فقد سقطت بذلك روايته لانه ظهر انه لم يكن عدلاً فكان فاسقاً او ظاهراً كان منفكاً وكل من كان مانعاً عن قبول الرواية ولا يقبل انما صار فاسقاً بالظن لو ظهر مقتصر على الحال فلا يقدح ذلك في قبول روى قبله كما لو مات او حين بعد الرواية لا نقول قد بلغ الحديث منه اليقينة وثبت فسقه ولا بد من الرواية من الاسناد اليه فكان بمنزلة ما رواه في الحال وهذا لان العدالة امر باطن لا يوقف عليه الا بالاستدلال بالاعتزاز عن مظهر رويته فاذا لم يجتز نظر انهما لم تكن ثابتة بخلاف الموت وانجونه لانه الحيوة والعقل كاتان اثبتين بقيقين فلا يظهر بالموت وانجونه عدمه او مثاله ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال لعنيل لانا من ولوع الكلب سباعاً ثم صح من فتواه انه يظهر بالنفس لما تكرر فيسقط العمل بما روى ويحل عليه انه عرف انتساعه بعد ما روت عائشة رضي الله عنها ان النبي عليه السلام قال يا امرأة كحمت نفسيما بغير اذن وليها فكما صا بطل بطل بطل ثم صح انها زوجت حفصت بنت اخينا عبد الرحمن بن المنذر بن الزبير حين كان عبد الرحمن غائبا فلما انكحت فقد جوزت فكاح المرأة نفسها دلالة لان العقد لما انعقد بعبارة غير المنة ووجه من النساء فلان يتقصد بعبارة اولي فيكون فيه عمل بخلاف ما روت عائشة رضي الله عنها فتيين به فسقه قوله او من غيره من ائمة الصحابة والحديث ظاهراً ولا يحتمل الخفاء وعليهم ويحمل على الانتساح اي يسقط العمل بالحديث ايضا اذا ظهر مخالفة الحديث من غير رواية من ائمة الصحابة فيقبل قوله من ائمة الصحابة لان مخالفة غير الصحابة من ائمة الثقل وطعن فيه لا يسقط العمل به على الاطلاق بل هو على التفصيل فان طعن طعنهما لا يقبل كما لا يقبل في الشهادة وكذا ان كان مفسراً بمرجعه فيه كان الطعن بالارسل ويشرب النبي لمن يتقصد اباحته ويكره الدواب وكثرة المزاج ونحوها وكذا ان كان مفسراً بما يوجب الجرح بالاتفاق

ولكن الطاعن معروف بالتعصب و منهم به لان الظاهر ان التعصب حمله عليه فاما الطعن بما يوجب الجرح بالاتفاق فمن
هو معروف بالعدالة والنصحية والاتقان فيقبل وقيد بقوله والحديث ظاهر لان مخالفة الحديث من غير الراوى من
أئمة الصحابة رضي الله عنهم لا يوجب في الحديث اذا كان ممن يجوز ان يخفى عليه ذلك الحديث كما روى ان ابنه
عليه السلام رفض للخائض في ان ترك طواف الصلوة مع ابن عمر رضي الله عنه انها تقيم حتى تطفئ وتطون
فلا تترك به العمل بالحديث المرفوع لان الحديث الصحيح واجب العمل فلا تترك العمل به لمخالفة بعض الصحابة اذا لم يكن حمل خلافه
على وجه من وقد امكن بان يقال لما عمل وانفى بخلافه لانه ينفى عليه النص ولو بلغه لرجع اليه فالواجب على من بلغه
ان يعمل به فاذا لم يعمل مثل ذلك الحديث انما عليه فلا يسيق العمل به فيخرج من ان يكون حجة لانه لما انقطع قوه بهم انه
لم يبلغه ولا يظن به مخالفة حديث صحيح عن رسول الله عليه السلام سواء رواه به او غيره كان حسن الوجه ان يعمل
على انه عرفت انتفاضة ترك العمل به وذلك مثل ما روى عباد بن عبد الله عن الصادق عليه السلام بالبكر بالبكر جلد مائة
وتغزيع عايم والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة اى حذرنا البكر بالبكر وحذرنا الثيب بالثيب كذا اخرج عن الحسن بن محبوب
انهم ابوا عن بين الرجم والجلد بعد علمنا انه لم يخف عليهم الحديث لشدة فيه فمرفقا به انتساق هذا الحكم وكذا كذا صح عن عمر
رضي الله عنه قوله لا انفى ابراهيم فنفى احد فلقم البرومي مرثدا وقول سعد رضي الله عنه كفى بالكوفة فتنة مع علمنا
انه لم يخف عليها الحديث فاستدل لنا به على انتساق حكم الجمع بين الجلد والتغزيب وقوله وكمل على الانتساق يتعلق بالقسمين
اى يكمل الحديث صيرورة نسوخا لما لفة الراوى قول او عملا ولما لفة غيره من ائمة الصحابة رضي الله عنهم والانتساق هنا
بمصدره ينتسخ المبنى للمفعول لا مصدره انتسخ لانه متعد وليس المراد هنا انتسخ قوله واختلف فيما اذا انكره الراوى عنه قال بعضهم
يسقط العمل به وهو لا شبه وقيل ان هذا قول ابى يوسف رحمه الله فلا يلزم من انكره الله وهو فرع اخلافا في شأه من
على التماسه بغيره وهو لا يذكر ما قال ابو يوسف لا يقبل قال مخرج تقبل بطريقهم لا يوجب جرحا في الراوى كما لا يوجب في
الشاهد ولا يفتق العمل به الا اذا وقع مفسر انما هو مخرج متفق عليه من ائمة الصحابة والاتفاق دون التعصب والعدالة
من ائمة الحديث اى الحديث المرفوع وهو على وجهين اما انكره انكارا جاحدا كذب بان قال ما رويت لك هذا الحديث
قولا او كذبت على او انكره انكارا متوقفا بان قال لا ذكر انى رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه او نحو ذلك ففي الوجه
الاول يسقط العمل به لما خلاف لان كل احد من الاصل والفرع مكذب فلا بد من كذب واحد غير معين وهو موجب
للجرح في الحديث ولكن لا يوجب ذلك في عدالتهم لئلا يتيقن بعدالة كل واحد ودفع الشك في ذلك والما فلا تترك اليقين
بالشك كالتعيين متعارضين لم تعيلا ولم تسقط عدالتهم وفائدة نظره في قبول رواية كل واحد منهما في غير ذلك
الخبر كذا في عامة نسخ الاصول واما في الوجه الثاني فقد اختلف فيه فذهب الشيخ رحمه الله عليه ابو الحسن الكرخي رحمه الله
وسمى تالعه من الصحابة واحمد بن حنبل في رواية عنه الى ان العمل يسقط به كما في الوجه الاول وهو المختار للفقهاء الا امام ابى زكريا
وسمى تالعه من المتأخرين وذهب مالك والشافعي ومجاعة من المتكلمين الى انه لا يسقط العمل به كما لو لم يتكلموا في حال كل واحد
منهما محتمل فان حال المدعى حتميل السوء والخط وحال المنكر محتمل النسيان والفقهاء اذا انساني قارىوا شيئا لغيرهم

[illegible]

[illegible]

فقد الجوز عن العمل به لصار الى السنة متقدمة على القياس وقول الصاحب رضي الله عنه فقد الجوز عن العمل بها لصار الى احدهما ويكون
الوادع في هذا الوجه بمعنى ادو قوله لتساقطا اي سقط كل واحد منهما ولو قيل لتساقطا كان احسن قوله وعند تعذر المصير اليه يجب
تقرير الاصول اي الى ما بعد المتعارضين من الدليل بان لم يوجد بعدهما دليل آخر يعمل به او وجد المتعارض في الجمع يجب تقرير
الاصول اي يجب العمل بالاصل في جميع ما يتعلق بالتعارضين كما في سورة النجم في قوله تعالى فاستمعوا له وانصتوا فان الاول لعمومه لو جاز في القراءة
على المتقدم لو روده في الصلوة بالتفريق اهل التفسير ويدل له السياق والسباق والثاني ينبغي وجوبها عنه اذا لا لغات لا يمكن
مع القراءة وانه وروى في القراءة في الصلوة عند هامة اهل التفسير فتتعارضان فيصير الى الحديث وهو قوله عليه السلام من كان
امام فقرأه الامام فقرأ له وقوله عليه السلام في الحديث المعروف واذا قرئتم فانصتوا ولا يعارضها قوله عليه السلام لا تلو
الا بآخرة الكتاب لانه يحصل في نفسه قد يراد به نفى التفسير على ما عرف ونظير المتعارض بين السنتين والمصير الى القياس ما
روى عن النعمان بن بشير رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الكسوف كما تملكون ركعة بركعة ويحمدون وماروت
حاشية رضي الله عنه انه صلى ركعتين بركعة واربعة ركعات فانهما لما تعارضنا الى القياس وهو الا اعتبار بسائر
الصلوة قوله كما في سورة النجم لما تعارضت الدلائل ولم يصح القياس شأدا لانه لا يصلح لنصب الحكم ابتداء قبل ان يمارض
طاسراني الا حصل فلا ينجس بالتعارض ولم يزل به الحديث فوجب ضم التفسير اليه ويسمى شكلا في سورة النجم ولم يكن العمل بالتفسير
بقي مشتبها فوجب تقرير الاصول وبيان المتعارض من وجهين احدهما ان الاخبار تعارضت في ابا حنيفة كحكم النجم وروى عنه فان
عبد الله بن ابى اوفى روى ان النبي صلى الله عليه وسلم يحرم النجم الا بنية يوم خميس وروى عاصم بن الجهم ان النبي صلى الله عليه وسلم
اباح النجم الا بنية فوجب ذلك اشتباها في حكمه وبلغ من الاشتباه في سورة لانه متولد من النجم فيؤخذ حكمه منه واما غيره
فانه بان المتعارض غير مسلم لانه قد ترجح الخبر المحرم على البيع حيث حكته بركة كونه فينبغي ان تثبت كونه سورة الضياء الا
يرى ان حكمه بخباصة سورة المصنوع مع تعارض اخبار الكل والحكمة في حكمها باحتياط ترجيح الحكمة وحيث بان الترجيح فيثبتها
في حق الحكمة للاحتياط ودون السوراد الاحتياط فيه الجمع بينه وبين التراب ولو حكمه بخباصة لوجب التفسير لا غير وليس فيه شك
لا احتمال كون السور مطرا ودون التراب والثاني ما ذكره شمس الانبيا في حق الله في الكفاية ان الاخبار تعارضت في
ظاهرة سورة وهي سنة فان جابر رضي الله عنه روى ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل ان توضع سجدة فافضلت النجم وهذا الفصل
على ان سورة طاسر وروى النس رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن تحريم النجم الا بنية فانها رخص وهذا يدل
على ان سورة نجس وقد تعارضت الآثار عن الصحابة رضي الله عنهم ايضا فان ابن عمر رضي الله عنه كان يكره التوضي لسورة النجم
والفعل ويقول انه رخصه ابن عباس رضي الله عنه كان يقول ان النجم ليعلف القتل والقتل فاسورة طاسر لا باس بالتوضي به
ولم يصح القياس شأدا لان السور ان اعتبر بالعرف فينبغي ان يكون طاسر اذا عرق طاسر في الروايات الظاهرة وان اعتبر باللبس
ينبغي ان يكون نجسا لان اللبس نجس في اصح الروايتين او يقال لم يصح القياس شأدا لانه لم يكن السجدة لسورة النجم في النجاسة
لعملة حرمة النجم لوجود اصل البلوى والضرورة في النجم الموجب لظاهرة السور فانه يربط في الدور والافقة ويشترط من الادلة

دون الكلب فانه يطوف حول الابواب لاني الدور والبيوت والكنائس المحاطة سور الهمزة في الطهارة لعل الطواف لان الضرورة فيه واما
 سنة الهمزة لانه لا يدخل المضائق التي يدخلها الهمزة فلو اثبتنا النجاسة او الطهارة لكان اثباتها من غير علمه جامعته بين الاصل والذم
 وكان نصيب الحكم الشرعي ابتداء بالمرأى وذلك لا يجوز فثبت ان التعارض متحقق واذا كان كذلك لكان لبق الاستنباط في الحكم وصار مشكلا جوبا
 تقرير الاصول وهو اثبات ما كان على ما كان فلا يتجسس به ما كان حلا سيرا او لا يطهر به ما كان نجسا لان الطهارة او النجاسة عرفت ثابته
 بيقين فلا يزول بالشك فذلك وجب فهم التمسك اليه ليجعل الطهارة بيقين ولا يقال لما وجب تقرير الاصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا
 بيقين لزم ان يبقى كذلك لا يزول واحدا منها بالشك لانا نقول من ضرورة تقرير الاصول زوال صفته الطهورية عن الماء لانه
 لو ثبتت لزوال السحدث والنجاسة به او لا معنى للظهورية في عرف الفقهاء والازالة السحدث والنجاسة ولو قلنا يزوال الماء لما يكون
 هذا تقريرا للاصول بل يكون عملا باحد الاصلين وابدرا للآخر فوجب القول بمرور الطهورية واعني به وقوع الشك والاستنباط
 فيها لانها زالت بالكلية بدليل وجوب الحجج بينه وبين التمسك قوله واما اذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا بالتعارض
 ليجب العمل بالسماح بل العمل بالمجتهد بايهما شاءا لشبهة قوة قلبية لان القياس حجة ليعمل به اصحاب المجتهد الحق به او اخطا وكان العمل بهما
 وهي حجة اطلاق قلبية اليها بنور الفراسة اولى من العمل بالسماح لم يسقط العمل بهما بسبب التعارض كما تسقط العمل بالنصين عند التعارض
 ووجب الرجوع الى ما بعدهما من الدليل بل العمل بالمجتهد بايهما شاءا لشبهة قوة قلبية اولى بحجة العمل عليه باحدما بشرط التحري لانا لو
 قلنا بالتساقط لودى ذلك الى العمل بلا دليل لانه حينئذ يضطر الى معرفة حكم الحادثة ولا يمكنه ذلك الا بدليل وليس بعد القياس
 دليل شرعي يرجع اليه في معرفة حكم الحادثة فتضطر الى العمل باستصحاب السماح الذي هو ليس بدليل واحده القياسين حق
 عند الله تعالى لاصحاته وحجة يقينا وكل واحد منهما حجة في حق العمل به اصحاب المجتهد الحق او اخطاوه فكان العمل باحدما وهو
 حجة في حق العمل اولى من القول بتساقطهما والعمل بالسماح الذي هو عمل بلا دليل بخلاف النصين المتعارضين لان احدهما وهو
 المنسوخ منهما لم يبق حجة اصلا وقد ترتب عليها دليل شرعي يرجع اليه في معرفة حكم الحادثة وهو القياس ولا ضرورة في ترك
 الدليل الشرعي والعمل بما ليس بحجة اصلا فان قيل لما كان كل واحد من القياسين حجة ليجب العمل به وجب ان يختار ايهما شاء
 من غير تحري كما في اجناس ما يقع به التكفير قلنا كل واحد منهما حجة في حق العمل به لكن كلاهما ليس بحجة في حق اصحاب الحق
 لان الحق عند الله تعالى واحد والقياس لا دليل عليه كل واحد منهما فوجب العمل بالحق من توريده في كل واحد لا دليل عليه
 قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى واصحابه الحق غيب فيصلي شهادته القلبية حجة في حق ذلك
 فمن حيث انها جثمان في حق العمل وجب ان يشهد انهما من غير تحري كما في الكفارات ومن حيث ان الحق عند الله تعالى
 واحد وجب ان يسقطا لان احدهما خطأ والآخر صواب ولا يدري ايهما الصواب كما في النصين ولما وجب العمل من وجه
 ومقط من وجه قلنا يحكم فيه راءه فيعمل بشهادة قلبية ليجب جانب العمل بخلاف الكفارات كذا ذكره في الاسلام رحمه الله في
 شرح الفتاوى وهذا عندنا وعند الشافعي رحمه الله العمل بايهما شاءا من غير تحري ولما اصدار له في مسئلة واحدة قوله لان واقول
 واما الروايتان اللتان رويتا عن اصحابنا رضي الله عنهم في مسئلة واحدة فانما كانتا في وقتين مختلفتين فاحداهما صحيح والآخر
 فاسد ولكن لم تعرف الاخير منهما كالحديث الذي روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم برؤيتين مختلفتين فانه عليه السلام

قد قالوا في ما ثبت لكن لم يعرف الاولي من الاخره والفراسة نظر القلوب بتدقيق فيه وفي الصحاح الفراسة بالكسر اسم من قولك كفرست فيه
خير اى البصيرة وعلمت وهو يفر من اى يثبت ويثبته وتقول منه رجل فارس النظر وانا فرس منه اى اعلم والبصر قيل من غرض البصر عن المحرم
واسك نفسه عن الشهوات وعدم وقته بدوام المراقبة وتعود لكل الحلال لم تخطئ فراسة قوله ثم التمارض انما يقع بين المجتنبين بالجماع
كل واحدة منهما ضد ما توجه الاخرى في وقت واحد في محل واحد مع تساويهما في القوة الاختلاف بين مجتنبين على سبيل الممانعة
ركن المعارضة لان ركن الشيء بالقيام به فذلك الشيء والاختلاف بهذه الصفة لان المعارضة لا تحقق بدونها وانما التمارض والتحمل والتمسك
وتساوي الدليلين فشرط لا مكان الجمع بدون الاولين وعدم حصول المقابلة على سبيل الممانعة بدون الثاني وقدم تفسير التمارض
وبين شروطه قوله واختلفت شتاتهما صمم الله في ان خبر النفي بل ليعارض خبر الاثبات واختلف عمل اصحابنا المتقدمين رحمهم الله
في ذلك فقد روى ان بريرة اعتقت وزوجها عبده روى انها اعتقت وزوجها حريم انما فهم انه كان عبدا فانما جازم الله
اخذوا بالثبت وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو حر والى انه تزوجها وهو حرم وانفقت الروايات
انه لم يكن في المحل الاصل فعمل اصحابنا رحمه الله الهل بالثاني اولى وقالوا في الحرج والتعديل ان الجمع اولى وهو المتيقن والاصل
في ذلك ان النفي متى كان من جنس ما يعرف به ليدل ان كان مما يشبهه حال لكن عرف ان الراوى اعقل ولعل العرقه كان مثل الاثبات
والا خلافا لنفي في حديث بريرة بما لا يعرف الا بطائفة الاحمال فلم يعارض الاثبات وفي حديث ميمونة بما يعرف به ليدل على
الحرم فوقت المعارضة وجعل رواية ابن عباس انه تزوجها وهو حرم اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه لا يبعد في البصيرة
والا تفران الدليل المتيقن هو الذي ثبت امره ارضا والثاني هو الذي ينفي الغارض ويبقى الامر الاول فاذا تمارض
لصان احد ما ثبتت والاخر نافي تخرج المتيقن عند الشيخ رحمه الله الى الحسن الكرخي وهو مذهب اصحاب الشافعي رحمه الله
لان المتيقن يخرج عن حقيقة والثاني اعتد الطائفة فيكون قول المتيقن راجحا لاشتغاله على زيادة علم كما في الجرح والتعديل
اذ التمارض تخرج قول الجراح على قول المعدل لانه يخرج عن حقيقة والمعدل يعتد على الطائفة وقال عيسى بن ابان ولما
عبد الجراح من المتكثرة انهما يتعارضان لان ما يستدل به صدق الراوى في المتيقن من العقد والصلح والاسلام والعدل
وهو في الثاني في تعارضه وان لطيف الترجيم من وجه اخر واختلفت عمل اصحابنا المتقدمين يعني ابا حنيفة رضي الله عنه وابا
وسمعت ابي ذلك اى في تعارض النفي والاثبات ففي بعض الصور عملوا في المتيقن وفي بعضها في الثاني ففي مسألة خيار العتاة وبسبب
ما اذا اعتقت الامة المتكثرة وزوجها حر ثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا خلافا للشافعي رحمه الله اخذوا بالثبت
فان عروة بن الزبير رضي الله عنه روى عن عائشة رضي الله عنها ان بريرة اعتقت وزوجها عبد فخيرها الرسول صلى الله عليه وسلم
وهو نافي لانه مبني على الامر الاصل اذ لا خلاف في ان العبودية كانت ثابتة قبل التمتع وروى عن ابراهيم عن الاسود
عن عائشة رضي الله عنها ان زوجها كان حرا حين اعتقت وهو متيقن لانه ثبت امره ارضا وهو الهجرية فاخذوا بالثبت في
مسألة جواز نكاح المحرم اخذوا بالثاني فان يزيد بن الاصم يروى ان النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة بنت الحارث وهو
حلال اى خارج عن احرامه وهو متيقن لانه يدل على امره ارضا وعلى الاحرام وروى ابن عباس رضي الله عنه انه تزوجها
وهو حرم وهو نافي لانه مبني على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج فاخذوا به وقوله وانفقت الروايات تخرج

عما قال ابو الحسن الكرخي رحمه الله ان علما وانا انما اخذوا هذه الرواية لان الاحرام عارض والحاصل ان كان هذا منهم علما بالثبوت لما
بالنا في نقول ان ثبتت الروايات انه لم يكن في الحبل الاصله وانما اختلفت في الحبل لمعرض على الاحرام فكان الحبل عارضا والاحرام
اصلا والمراد من اتفاق الروايات اتفاق عاينها فانه قد روي ان النبي عليه السلام بعث ابا رافع مولا له وجلسا من الاضراس فخرجوا
ميتون ثبتت اخباره وروى رسول الله عليه السلام بالمدينة قبل ان يكرم كذا في معرفة الصحابة رضي الله عنهم المستغفرين وقالوا في تعارض
الخرج والتعديل بان الخبر في كل ان هذا الشاهد عدل في خبر اخر انه يخرج ان الجمع اولى وهو مثبت لانه ثبت اصرا عارضا وخبر العدل
ثاني لانه يثبت على الاصل الاول اذا العدالة هي الاصل فعملوا بالثبوت واذا اختلف علمهم لم يكن بد من اصل جامع لهذا الجنس وهو
ان النفي لا يخلو من ثلثة اوجه اما ان يكون من جنس ما يعرف بدليله بان يكون مبنيا على دليل او من جنس ما لا يعرف بدليله بان
لا يكون مبنيا على الاستصحاب الذي هو ليس بدليل او مما يشبهه حاله اسي كجز ان مبنيا على دليل ويجوز ان يكون مبنيا على الاستصحاب
فان كان من جنس ما يعرف بدليله كان مثل الاثبات لان الدليل هو المصدر لاصوره النفي والاثبات فاذا كان النفي مما يعرف بدليله
وضوح طريق العلم به صار مثل الاثبات فيقع التعارض بينهما سيما في القوة والكان مما لا يعرف بدليله لا يعرف الاثبات لان
بالا دليل عليه لا يقابل ما ثبت بالدليل وان كان مما يشبهه حاله وجب التفحص عن حال الخبر فان ثبت انه نفي على ظاهر الحال
لم يقبل خبره لانه اعتمد على ما ليس بحجة وهو استصحاب الحال وان ثبت انه انما عن دليل المعرفة كان مثل المثبت فيقع التعارض
فان ثبت في حديثه بريرة مما لا يعرف الا بظاهر الحال اسي هو مبنيا على استصحاب الحال لانه دليل لوجب العلم فان من روي ان
روى جاك كان عبد بن خنيسه على انه عرف اليهودية ثابته فيه ولم يعلم بالدليل المثبت للحرية فلم يعارض الاثبات الذي هو مبنيا
على الدليل ولا يقال خبر اليهودية راجع على خبر الحرية لان راوية عروة بن الزبير والقاسم بن محمد بن ابى بكر عن عائشة
رضي الله عنها وهي كانت خالة عروة وعمة قاسم فكان ساهما مشافهة وراوية الحرة الماسودة عن عائشة رضي الله عنها
وساعة عنها من رواه السجاني فكان الاول اولى لزيادة تيقن في المسيح عند عدم الحجاب لانا نقول ان ليقين فيما قلنا
اكثر لا يتناء على الدليل ولان فيما قلنا علما بالروايتين لانه يمكن ان يجعل حراني حال وعبداني حال والحرية يكون بعد
الرق ولا يكون الرق بعد الحرية العارضة فيجعل الرق سابقا والحرية لاحقة جميعا بينهما مع ان الروايات لو اختلفت على انه
كان عبد لم ينف ثبوت الحرية اذا كان زوج المتقة حر لانه ما قال اني خيرتها لان زوجها كان عبدا ولو قال ذلك لانني
التخير الضاع عند الحرية لان عدم العلة لا يدل على عدم الحكم والنفي في باب التعديل والجمع من هذا القبيل ايضا لان الحال
على التزكية عدمه وتوقف الحكم من الشاهد على ما يخرج عدالة والبناء على ظاهر الحال او لا طريق للمركب الى الوقوف
على جميع احوال الشاهد في جميع الاوقات فلا يعاد التزكية اجمع الذي مبنيا على الدليل وهو المعانة فكان السجاني اولى
والنفي في حديثه ميتة مما يعرف بدليله لان الاحرام محايدي عليه احوال ظاهرة من الجرم وهو محسوسه فصار مثل الاثبات
في المعرفة فوقع التعارض فوجب التصير الى ما هو من اسباب الترجيم في البرد اة فيجوز رواية ابن عباس رضي الله عنهما
لفقاهته وضبطه واتقانه اولى من رواية يزيد بن الاصم الذي لا يعاد له في شيء مما ذكرنا فان قوة الضبط على طه اوسع
والاعطاء وقوله الا فلا اسي ان لم يكن النفي من جنس ما يعرف بدليله او كان مما يشبهه حاله ولم يعرف ان الراوي اعتمد

سجاني

ولعل المعرفة فلا يكون مثل الاثبات قوله وطهارة الماء وحل الطعام والشراب من جنس ما يعرف بدليله مثلاً النجاسة والحكمة
فيقع التعارض بين الخبرين فيها وعند ذلك يجب العمل بالأصل يعني اذا أخبر بخبر طهارة ماء أو أخبر بنجاسته أو أخبر بحل طعام
أو شراب والآخر بخبر منتهى فالأخبار بالطهارة والحل منافسة ميق على الأصل الماصلة والأخبار بالنجاسة والحكمة منتهية
لأنه ثبتت أصراً عارضاً فالنفي في هذه الصور من جنس ما يمكن أن يعرف بدليله لأن الإنسان اذا أخذ الماء من نهر جار في اناء
طاهر ولم يغيب ذلك الا اناء عنه كان عارفاً بطهارته بدليل موجب للعلم ويحتمل أن يكون النفي بناء على ظاهر الحال فان
ثبت أنه أخبر بناء على ظاهر الحال وهو ان الأصل في الماء هو الطهارة لم يقبل خبره لأنه أخبار لا عن دليل فلا يعارض
الخبر المثبت وان ثبت أنه أخبر عن معرفة تقع التعارض بين الخبرين أي خبر الطهارة والحل وخبر النجاسة والحكمة فيهما
في الماء والطعام لأن كل خبر مبنى على الدليل وعند ذلك لا يثبت التعارض ويجب العمل بالأصل وهو الطهارة
في الماء والحل في الطعام لأن استصحاب الحال وان لم يصح دليله لا يصح من حجة فترجى الخبر الثاني بقوله ومن الناس
من يرجح الفضل عدد الروايات لأن القلب اليه اسهل وبالدلالة والحرية في العدد دون الأفراد لان بهم الخبر في
العدد واستدل بمسائل المادان هذا متروك باجماع السلف لا يخرج احد الخبرين على الآخر بكثرة الرواية ولا بالزكوة
والحرية عند عامة اصحابنا رحمهم الله وهو قول بعض اصحاب الشافعي رحمه الله وذو سبب أكثرهم الى صحة الترجيم بكثرة
الرواية وبه قال ابو عبد الله المحمدي من اصحابنا ابو الحسن الكرخي في رواية لان الترجيم انما يحصل بقوة لا عدد
الخبرين لا توجد في الآخر ومعلوم ان كثرة الرواية نوع قوة في خبرين لان قول الجماعة اقوى في الظن من قول
من السهو واقرب الى افادة العلم عن قول الواحد فان خبر كل واحد يقيد بالظن ولا يخفى ان الظنون المجمع عليها
أكثر كان المصدق على الظن كمن يثبت الى القطع بغيره ان خبر اثنين في الشهادة يبرج على خبر الواحد حتى
كان خبر المثني حجة على المثني ليه دون خبر الواحد فكذلك في الأخبار وبالدلالة والحرية أي رجحوا بها ايضا
العدد دون الافساد حتى قالوا خبر المحمدين راجح على خبر العبدین وخبر المرأتين راجح على خبر المرأتين فاما خبر رجل
واحد فنقل خبر امرأة واحدة وخبر رجل واحد مثل خبر عبيد واحد لان خبر المرأتين حجة تامة دون خبر العبدین
ودون خبر المرأتين فيخرج الاول على الثاني كما في الشهادة بخلاف الأفراد فان خبر كل واحد منهما ليس بحجة فكان خبر
رجل واحد بخبر عبيد واحد وخبر رجل واحد بخبر امرأة واحدة وهو معنى قوله لان به أي بما ذكرنا من وصف المذكورة والحرية
تتم الحجة في العدد واستدل أي من راجح بما ذكرنا بمسائل المادان فانما اذا أخبر واحد بطهارة الماء واثنان بنجاسة
أو على القلب يجب العمل بالخبرين ولو أخبر عبيد ثلثة بطهارة الماء وحرثقة بنجاسته أو على القلب تحقق التعارض
ولعل السامع باكر رآه وان أخبر باحد الامر من مملوك كان ثقتان وبالأمر الآخر حرا كان ثقتان اخذ لقول المحمدين بغير
على ما ذكرنا في المبسوط واذا ثبت ما ذكرنا في المسائل الماثبتة في الأخبار ايضا الا ان هذا ما ذكرناه من لاء
من الترجيم بالعدد والذكر والحرية متروك باجماع السلف فان الناظر استجرت من وقت الصحابة رضي الله عنهم
الى يومنا هذا بأخبار الاحاد ولم يرد في شيء منها استغناء لهم بالترجيح بزيادة هذه الرواية ولا بالدلالة والحرية

حتى صار بحيث لا يحتمل التخصيص وتطير في المسائل ان يقول الرجل لامرأته انت طالق ثم يقول عنيست به الطلاق من النكاح امي
 رافع قيد النكاح لان الطلاق وان كان في الاصل برفع القيد مطلقا صار مختصا بالنكاح شرعا وعرفا فصار الطلاق لرفع النكاح حقيقة
 شرعية وعرفية واحتمل رفع كل قيد باعتبار اصل الوضع ولذا لو اوصى جدي وبناته لا قضاء فكان ذلك بمنزلة الجواز لهذه الحقيقة
 فيقول عنيست به الطلاق من النكاح قسره بتفسير الكلام وقطع به احتمال الجواز ليصح هذا البيان موصولا ومفصلا بالاتفاق لانه
 مقر للحكم الثابت الظاهر فيجوز مفصلا كما يجوز موصولا قوله وكذلك بيان التفسير وهو بيان الجمل والمشتك امي وشمل بيان
 التفسير بيان التفسير انه يقع موصولا ومفصلا لا بيان التفسير وهو بيان ما فيه خلا من المشترك والمشكل والجمل والتفسير
 له اختصاص بالمشتك والجمل فكان المراد من المذكور في الكتاب بيان الجمل والمشتك ونحوهما وذلك مثل حقوق البيان عن
 النبي عليه السلام بقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان الصلوة والزكوة كانتا مجملتين ففسر الصلوة بالقول والفعل
 والزكوة بقوله عليه السلام يا توابل عشرين اموالكم ويا للكتاب الذي امر بكتابتها امر وبن خرم ومثل حقوق البيان لقول
 الرجل لامرأته انت طالق او انت حرام ونحوهما بقوله عنيست بهذا الكلام الطلاق فانه يكون بيان التفسير اذا البينة او
 الحرة مشتركة تحتها للمعاني فيكون بيانه تفسير او مفعلا لا بهام ثم بعد التفسير يجب العمل باصل الكلام فيقع البينة والحرة
 ثم لا يجوز تاخير هذا البيان عن وقت الحاجة اليه الفعل الاعتراف من يجوز التكليف بالمحال واما تاخيرها الى وقت الحاجة اليه
 الفعل فجاء عند عامة الفقهاء خلافا للجوابي وابنه ابني اشم وعبد السجبار ومنا تبعهم وانطاسه تيه والسحابلة واليه ذهب
 بعض اصحاب الشافعي رحمه الله كابي اسحق المروزي وابي بكر الصيرفي والقاضي ابني حامد تمسك من ابني جواز تاخيرها بان
 المقصود من الخطاب هو ايجاب العمل والكليف به وذلك يتوقف على الفهم والفهم لا يحصل بدون البيان فلو جوز تاخير
 البيان ادى الى تكليف ما ليس في الوسع ولا يقال كما ان العمل بقصد العلم والاعتقاد مقصودان ايضا والاجمال لا يشتر
 لا ينعان من وجوب الاعتقاد لانهم قالوا العمل هو المقصود والاصط والاعتقاد تابع وتاخير البيان يخل بالمقصد والاصط
 فلا يجوز واجتج من جواز تاخيرها بان الخطاب بالجمل قبل البيان صحيح فانه يفيد الابتداء باعتقاد الحقيقة فيما هو المراد به في
 الحال مع انتظار البيان للعمل به والابتداء باعتقاد الحقيقة فيما هم من الابتداء بالعمل به فكان حسنا صحيحا من هذا الوجه
 الا يرد ان الابتداء بالمعنى الذي لا ينعان بيانه صح باعتقاد الحقيقة فالابتداء بالجمل الذي ينتظر بيانه كان اولى
 بالصحة وليس فيه تكليف ما ليس في الوسع كما زعموا لان وجوب العمل قبل البيان ليس بثابت بل هو متأخر الى البيان قوله
 واما بيان التفسير نحو التعليق والاشتناء فاما ليصح بشرط الوصل جعل شيخ رحمه الله والاشتناء بيان تفسير والنسخ بيان تبديل
 موافقا للامام فخر الاسلام نظر الى ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم فيجوز ان يجعل من اقسام البيان وجعل الامام شمس الامنة
 رحمه الله لا اشتناء بيان تفسير والتعليق بيان تبديل متابعا للقاضي الامام ابني زيد رحمه الله ولم يجعل شيخ من اقسام البيان
 فقال حد النسخ غير هذا البيان لان البيان اظهر حكم السجادة عند وجودها ابتداء والنسخ رفع ليد الثبوت فلم يكن بياننا لظفر
 ان النسخ وان كان بيان انتهاء مدة الحكم لكنه في حق صاحب الشرع فاما في حق العباد فهو رفع الحكم اثنان واما بيان باب
 الى العباد فان جميع الاشياء ظاهرا معلوم لصاحب الشرع فلا يمكن ان يجعل النسخ من اقسامه باعتبار كونه بياننا انتهاء مدة

الحكم كذا قيل وهذا البيان لا يصلح الا موصولا باجماع الفقهاء ونقل عن ابن عباس رضي الله عنهما انه كان يقول لصبيته الاستسناد
عن سكتني منه وان طال الزمان وبقي ما به وفي بعض الروايات عنه انه قد زان البحر اربسة فان سكتني بعد البطل وعن
ابي العباس انه يجوز الى اربعة اشهر اعتبارا بالايام وعن الحسن وطائفة وعطاء النعم جوزوا ما لم يقيم عن مجلسه اعتبارا بالعقود
قال احمد بن حنبل متسك ابن عباس رضي الله عنهما بان اليوم وسالت النبي عليه السلام عن مدة لبث اهل الكهف وغيره فقال
تعدا حبسكم ولم يمتش قنار الحوي حنة بصفة عشر يوما ثم نزل قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك عد الا ان يمشا الله
واذكر ربك اذا نسيت اي امتش اذا تركت الاستسناد ثم ذكرت فقال انشاء الله تعالى بطريق السجدة الى خيرة الاول
وهو قوله هذا حبسكم وبان النبي عليه السلام قال لا غرو ان قرأتم قال لبينة انشاء الله تعالى واجتنب الفقهاء بان الاستسناد
عليه السلام في نحو اربعين حلف على عشرين فصرى غير ما خيرا منها فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه عن التكفير لتخلص السكوت
ولو صح الاستسناد لفضلنا لقال فليستش وليأت بالذي هو خير منها لان التبيين الاستسناد لتخلص اولى لكونه اسهل وبيان
الشيخ حكم ثبوت الاقرارات والطلاق والعقاق وغيره من العقود ولو صح الاستسناد منفصلا لم يثبت شيء من هذه العقود
ولم يستقر فسادها طامع لنا ومية الى التلاعب والبال في التصرفات الشرعية وبانه لو صح منفصلا ما علم صدق صادق ولا كذا
كاذب ولم يحصل وثوق عيني ولا دهر ولا وعيد فبطلان لا يخفى على ذي لب وانما سمي هذا النوع بيان تغيير لوجود
اشركل واحد منها فيه فان التعليق والاستسناد لا يريان موجب الكلام او لو لم يوجد التعليق لوقع تعليق في الحال ولو لم
يوجد الاستسناد لثبت موجب استسناد منه فمكان فيها معنى التغيير من هذا الوجه ولكنها لما كان الاقرب وقوع كلام غير
موجب في الحال او غير موجب لبعض ما تناوله كان فيها معنى البيان من هذا الوجه فلذلك سمي هذا النوع بيان تغيير قوله
واختلاف في خصوص العموم فخذنا لا يقع مترافيا وعند الشافعي رحمه الله يجوز فيه التراخي وهذا بناء على ان العموم مثل خصوص
خذنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد التخصيص لا يبقى القطع وكان التغيير من القطع الى الاحتمال فيقتيد بشرط الوصول لا خلافا
ان العام اذا خص منه شيء بدليل يقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بالدليل المترافق فالعام الذي لم يخص منه شيء فلا يجوز تخصيصه
بدليل متأخر عنه عند الشيخ ابي الحسن الكرخي وعامة المتأخرين من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وعند بعض اصحابنا والثر
اصحاب الشافعي والاشعرية وعامة المفسرين انه يجوز تخصيصه مترافيا كما يجوز تخصيصه والمراد لعدم جواز التخصيص انه اذا ورد
مترافيا لا يكون بيانا ان المراد من العام بعضه من الابتداء بل يكون نسخا للحكم مقتصر الحال وقابلية ان العام لا يصير به
ظنيا لان صيرورة ظنيا باعتبار احتمال خروج افراد اخر عينة بالتعديل ودليل النسخ لا يقبل التعليل فلا يطرأ به احتمال
البيان وهذا اسي الاختلاف المذكور بناء على اختلاف في موجب العام فخذنا جميع موجبة ظني قبل التخصيص لاحتمال رادها
منه كما هو ظني بعد التخصيص وكان تخصيصه بيانا محضاً مقراً لانه يقي على اعمه ظنيا كما كان فيهم موصولا ومنفصلا وعندنا موجب
قطعي قبل التخصيص لموجب النجاس ولبعد التخصيص ليس بصحيح ظنيا على ما مر بيانه في اول الكتاب فكان التخصيص تغييرا من القطع الى
الاحتمال فيصح موصولا ولا يصلح منفصلا كالتعليق والاستسناد لوضوح انه لما كان قطعا عينا وجب اعتقاده وثبوته الحكم في
جميع افراده كما وجب العمل به ولو جاز التخصيص مترافيا تبين ان التخصيص لم يكن داخل فيه ابتداء انه لم يكن موجبا في خصوص

كتاب التحقيق شرح

حكم من لا يتبدل أو جئنا به من القول بوجوب الاعتقاد بثبوت الحكم قطعا فيما لم يكن الحكم فيه تابعا لصلا وبذا باطل بل العموم مثل بخصوص اى
العام مثل النخاص في ايجاب الحكم وبعد بخصوص اى بعد تخصيص هو له على هذا قال علماءنا رحمهم الله فمن اوصى بنجاة الانسان وبيان
منه لا موصول ان الناس في خصوص الاول ويكون الفصل الثاني وان فصل لم يكن مخصوصا بل صار معارضا فيكون الفصل بينهما اى
على ان الاتصال في التخصيص شرط عندنا قال علماءنا فمن اوصى بنجاة الانسان وبالفصل منه لاخر ايضا موصول بالاول
ان الناس في وهو ايضا بالفصل يكون مخصوصا اى تخصيصا بالاول وهو ايضا بانما تم الذي هو عام بالتبعية الى الفصل لثانوله
الحكمة والفصل لوجوه شرط التخصيص وهو الاتصال وان فصل اى الموصى ايضا الثاني من الاول لم يكن هذا ايضا تخصيصا
بالاول بل صار معارضا وكان الكلام في الفصل ايجابا بالثاني وبغنى عموم الايجاب الاول على ما كان والعام مثل النخاص
لن الايجاب ثبت المساواة بينهما في الاستحقاق فبعدنا بهما نصفيين وليست الوصية الثانية رجوعا عن الاول كما اذا اوصى بنجاة
لثاني ثم اثنى رحمه الله ذكر المسكتين بلا خلاف متايعا لا موصول الفقه لغير الاسلام وتتمس الاية رخصها الله وذكر في شرح الرافعة
والايضاح والهداية والمبسوط والمنظومة خلاف ابى يوسف في الفصل الثاني في حيث قال الفصل فيه كما في الفصل الاول محيل على
ان في الفصل الثاني عند رايين قوله وانما خلقوا في كيفية عمل الاستثناء ايضا فقال اصحابنا الاستثناء يمنع التكلم بحكم القيد
المستثنى فيكون لكلاما لباقي بعده وقال الشافعي الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل بخصوص كما اختلفوا في
التعليق على ما سبق فصار عندنا تقرير قوله لفلان على الف لا ياتى له على تسع اياته وعندنا الامة فانما ليست على قيل الاستثناء
قول ذو صفة محصورة وال على ان المذكور لم يرد بالقول الاول وفيه اخترا عن ادلة التخصيص فانما قد يكون قول لا وقد يكون
دليل عقل وان كان قول لا فلا تخص صفة واخترا بقوله وجب محصورة عن قوله رايتم المؤمنين ولم ارز يدانان العرس بالانصاف
استثناء وان افاد ما يفيد قولنا لا زيدا وقيل هو لفظ لا يستقل بنفسه تحصل بحكمة بالا او احدى اخواتها وال على ان يدلوله
غير مراد مما الفصل به وشرطه ثمة احدا الاتصال وقد بيناه والثاني ان يكون المستثنى داخل في الكلام الاول لولا ان
يقول لك رايتم القوم لا زيدا وزيد منهم ورايت علم الاوجه فان لم يكن داخل كان منقطعا ولا يكون استثناء حقيقة فكان هذا
الشرط لكونه حقيقة لا صحة والثالث ان لا يكون مستغنى لان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثناء او في استثناء الكل لا يبقى
شيء ويحيل الكلام عبارة عنه واختلف في كيفية عمل الاستثناء اى سوجبه كما اختلف في تخصيص العموم وانشاء اليه بقوله ايضا
فبعد الاستثناء يمنع التكلم بحكم اى مع حكمه بقدر المستثنى فيجعل لكلاما بالباقي بعد الاستثناء ويؤيد الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب له مع
صورته التكلم بمنزلة الغاية فيما يقبل التوقيت فان الحكم بعدم فيراد الغاية لعدم الدليل الموجب له لالان الغاية
توجب نفي الحكم عما وراها وعند الشافعي موجب امتناع الحكم في استثنى لوجود المعارض كما امتناع حكم العام فيما
فصل منه لوجود المعارض صورة وهو دليل بخصوص وهو المراد بقوله بمنزلة دليل بخصوص فانه وان كان بين ان بخصوص
لم يدخل تحت العام لكنه باعتبار استبداده معارض للعام صورة حتى جاز تعليقه او هو معارض للعام صورة ومعنى على
اصله فيكون معناه بمنزلة دليل بخصوص عنده واصل الخلاف في التعليق بالشرط فان التعليق عنده لا يخرج الكلام من
ان يكون ايقاعا بل يمتنع وقوعه لما في وهو التعليق او عدم الشرط فكذا الاستثناء وعندنا التعليق بخيرج الكلام

من ان يكون اللفظا فيثبت ثبوت الحكم في المحل لعدم المصلحة مع صورة الحكم بغيره الاستثناء واذ قال لفلان على الف المائة صار
عندها كانه قال ابتداء لفلان على نفسه كانه لم يتكلم بالالف في حق لزوم المائة وصار عنده كانه قال المائة فانما ليست على
فلان بل هي المائة للدليل المعارض لاول كلامه لانه يصير بالاستثناء كانه لم يتكلم به قوله وعلى هذا الاصل اعجز صدر الكلام
منه قوله عليه السلام لا تبعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء عاما في القليل والكثير لان الاستثناء عارضة في المكمل فخاصة فيجب
عاما فيها لا عارضة وقتنا هذا استثناء السحال فيكون المصدر عاما في الاحوال وذلك لا يصح الا في المقدرا حتى صح ما ترجم الله
بقوله تعالى فثبت فيهم الف سنة الايام عاما فاحسين فرض للعدد المثبت بالالف لا حكمه مع لفظ العود لان الالف متى
لقيت النظم يصلح اسما لما دونها بخلاف العام كاسم المشتري اذ احصل منه نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا دخل اس
ان محل الاستثناء لفظي المعارض عنده اعجز الشافعي رحمه الله صدر الكلام عاما في قوله لا تبعوا الطعام بالطعام الا
سواء بسواء في القليل والكثير فان معناه عنده لا تبعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء ولما لم يسموا فبان لكم ان تبعوا
او معناه الا سواء بسواء فانها اذا صار متساويين جاز لكم ان تبينوا بها ثبوت حرمة البيع لصدر الكلام عامته في القليل والكثير
اعني ما يدخل تحت الكيل وما لا يدخل فيه مثل الخفنة والخفنتين لان الطعام اسم جنس وقد دخله لام التعريف فاستغرق جميع
فما استثنى المساوي المتبع الحكم فيه بالمعارضة فيبقى ما وراءه واخلا تحت المصدر ثم المراد من المساوي هو التساوي
في الكيل بالاتفاق فثبت المعارضة في المكمل خاصة فيبقى بيع الخفنة بالخفنة وبخفنتين واخلا في صدر الكلام فيجوز وقتنا هذا الاستثناء
حال يعني عندها لما كان كلفنا بالباقي حينئذ الاستثناء حالا لان محل الكلام على حقيقة واجب ما امكن ولا يمكن استجماع
المساواة من الطعام فمحل صدر الكلام على ما يسمى يستثنى من الطعام بالاستثناء ويستثنى حال وهي المساواة
فيجعل المصدر على عموم الاحوال فصار كانه قيل لا تبعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من المفارقة والمجازفة
والمساواة الا في حالة المساواة ولا تحقق هذه الاحوال الا في الكثير وهو ما يدخل تحت الكيل لان المراد من المساواة
هو المساواة في الكيل او المساوي في الطعام ليس الا الكيل باجماع بدليل قوله عليه السلام كيل بكيل بدليل العرف فان
الطعام لا يباع في العادة الا كيلة بدليل الحكم فان اطلاق ما دون الكيل في الطعام لا يوجب المثل بل يوجب القيمة
لفوات المساوي والمفارقة والمجازفة بهيئتان على الكيل ايضا والمراد من المفارقة رجحان احد جانبي الاخر كيلة
ومن المجازفة عدم التساوي وتبافضلها مع احتمال المساواة والمفارقة فثبت بما ذكرنا ان صدر الكلام لا يتناول
القييل الذي لا يدخل تحت الكيل لعدم جريان هذه الاحوال فيه فلا يصح الاستدلال به على حرمة بيع الخفنة بالخفنة او
بخفنتين فان قيل لا نسلم ان الاحوال المستثناة المذكورة بل انقله من احواله كالمفارقة والمجازفة فيكون
المعنى لا تبعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من القلة والكثرة والمفارقة والمجازفة والمساواة الا في حالة المساواة
فثبت القليل واخلا تحت المصدر قلنا انما حكمنا بالتصاريح في الثالث لانه عليه السلام نهي عن بيع الطعام بالطعام والطعام
اذا ذكر مقرونا بالبيع يراد به الخفنة وقيمتها ولو يبيده ما روي في رواية اخرى لا تبعوا البر بالبر الا سواء بسواء او لم يسم
لا يجرى باسم الطعام او الخفنة بدون الكيل فان الاسم قتيلا والسخطة الواحدة ولا يبيعها احد ولو باعها لم يجر لانها

ليست بمقتضية فخرها ان المراد منه ما صار متفقوا ولا يعرف بالية الطعاص الا بالكيل مثبت وصف الكيل بمقتضى النص فمقتضى كانه
 قيل لا يتبعوا الطعاص الكيل بالطعاص الكيل لا سواء ليسواء اذا كان كذلك انحصار الاحوال فيما ذكرناه وهو معنى قوله في ذلك
 اجماع عموم الاحوال لا يصلح الا في المقدر وهو الذي يدل تحت الكيل لوضوحه انه انما يندرج في الاستثنائي منه ما يناسب مقتضى بوجوه
 خاص لا بوصف عام فانك اذا قلت ليس في الدار الا زيد ايدرج فيه انسان لا حيوان ولا شئ فنهنا انما يندرج ما يناسب
 المساواة في الكيل وهو المقاضاة والمجازفة لا القطعة التي هي بمنزلة الحيوان والشئ في تلك الصورة وذكره شمس الاسمة
 رحمه الله ان قوله لا سواء ليسواء استثنائي لبعض الاحوال فيكون توقيفاً للنهي بمنزلة الغاية وثبت بهذا النص ان حكم الربو المخرمة
 الموقوفة في المحل دون المطلقة وانما يتحقق احرمته الموقوفة في المحل الذي يقبل المساواة في الكيل فاما فيما لا يقبلها لم يثبت فانما
 ثبتت حرمة مطلقة وليس ذلك من حكم هذا النص فلذا لم يثبت حكم الربو في القليل والمطهر الذي لا يكون كليل اصله الشافعي
 رحمه الله اخرج فيما ذهب اليه من حكم الاستثناء بان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من الاثبات نفى ومن النفي
 اثبات فلا يستقيم ذلك الا بان يكون الاستثناء حكماً على ضد موجب صدر الكلام ليعارض الاستثناء به حكم مستثنى منه ولو كان
 نظماً بالياتي لما صح ذلك وبان الاستثناء لا يرفع الحكم بقدر المستثنى حقيقة لان الكلام بعد ما وجد حقيقة لا يتصور ان يحيل عنه غير
 موجود حقيقة واذا بقي التكلم صيغة بقي حكمه لان بقاؤه الدليل يدل على بقاؤه المدلول فوفاً انه لا يسيل الى القول بارتفاع
 التكلم بالاستثناء المؤدى الى الكفار استحقاق فيجب القول بامتناع الحكم بالمعارضة بين الاستثناء وصدور الكلام في القدر
 المستثنى مع قيام الحكم وامتناع الحكم مانع مع بقاؤه التكلم مانع كالبعض بشرط انهما لا يوافقان في المضاف وكما اعلم لمخصص منه
 يستتبع حكمه في القدر المخصوص لوجود المعارضة بصورة وهو دليل المخصوص لا لعدم التكلم بالدليل الموجب فاما القول بعدم
 التكلم مع وجوده فما لا نظير له واجتنب اصحابنا رحمه الله بقوله تعالى فليثبت قيم الف سنة الا خمسين عاماً انه تعالى استثنى
 الخمسين عن الالف في الاخبار عن لبث نوح في قومه قبل الطوفان فلو كان عمل الاستثناء بطريق المعارضة لما انتقام
 الاستثناء في الاخبار ولا اختص بالاجاب كدليل المخصوص وذلك لان صحة الخبر عما كان بناء على وجود الخبر به في الزمان
 الماضي والمنع بطريق المعارضة انما يتحقق في الحال لا في زمان الماضي وكذا في الاخبار عن امر في المستقبل لا يتصور المنع
 بطريق المعارضة ايضا لانه ليس بوجوه وثبت ان جعله معارضا لا يستقيم في الاخبار لان التكلم بالي حكم لم يقبل الامتناع
 بمانع بخلاف الانشاء لانه اثبات في الحال فاذا عارضه مانع محتمل ان يثبت الاثر في انه لو ثبت حكم الالف بحكمة حكم
 عارضه الاستثناء في الخمسين لزم كونه نافياً لما اثبتته او لا فزعم الكذب في احدى الامر من الاول او الثاني تعالى الله
 عن ذلك ولزم ايضا اطلاق اسم الالف على ما دونه واسم الالف لا يطلق على ما دونه بوجه لان اسم العدد علم
 لمدلوله اسي علم خمس كاسامة للاسد وهذا يمتنع ضرورة اذا انضم اليه سبب آخر لقول ثلثة نصف ستة كذا قيل والاسم
 العلم لا يطلق على غير مدلوله وكذا لو لم يكن علماً لا يجوز اطلاقه على غير مدلوله بطريق الحقيقة وهو ظاهر ولا بطريق المجاز
 لانه اذا باه لا تناسبية بينه وبين غيره من الاعداد معنى النسبة عامة وهو كون كل واحد عدداً والنسبة
 العامة لا يصلح طريقاً للمجاز ولا صورة الا من حيث المجاز والكل وهو لا يصلح طريقاً له ايضا بهما لان من شرطه

ان يكون الجواب مقتضايا لكل معنى اطلاق اسم الكل من لازمه وهو الجواب المختص به ومنها ما دون الالف مثلا كما يصح خبره للالف الصريح
 بجزء الالفين ولثلاثة الالف وحيدة الالف وغير هذه الجزئية لا تقع طريقا للجازا ايضا فثبت انه لا يحمل خبره وهو معنى قوله لان الالف
 متى لم يثبت العالم يصح استعماله دونها قوله فافهمين اي استثناءا فافهمين لقرض للعدد والمثبت بالالف اي منع العدد والذي بالالف
 عن الثبوت والدخول تحت الاسم فلا يثبت به الا الباقي بعد الاستثناء لا حكمه اي لانه لقرض حكم الالف بالمعارضة مع
 بقا الالف والاسم على مدلوله والحاصل ان دخول الاستثناء على الالف صار له من مدلوله الى الباقي بعد الاستثناء
 وما منع له من ان يكون والاسم عليه لان مدلوله ثابت واستثنى الحكم في البعض بالمعارضة على مثال التعليق بالشروط فانه يمنع
 الحكم عن التقادير موجبا للحكم في السحال لانه معارض للحكم وما منع له من الثبوت من غير قرض للتكلم عن الالف ونحوها
 مع استثنى منه كلاما واحدا والاسم على الباقي كما ان لفظ استثنى وخمسين وال عليه وقوله بخلاف العام جوابا عن قوله فافهمين
 ولعل ان خصوص يعني انما يعمل دليل ان خصوص بطريق المعارضة صورية لانه اذا عارض العام في بعض افرادها منع الحكم
 بقى الاسم والاسم على الباقي باطل فلم يكن التخصيص قرضا للتكلم بلفظ العام بل يكون قرضا للحكم مع بقا الصيغة على حالها
 فيمكن ان يعمل بطريق المعارضة وفيما نحن فيه لا ينطبق الاسم على الباقي بعد الاستثناء فيكون الاستثناء قرضا للتكلم
 لا ماله قوله ثم الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل وتفسيره ما ذكرنا ومفصل وهو لا يصح استخراجا من الاول لان
 المصدر لم يتناول له فيجعل مبتدأ مجازا اي ما يعلق عليه لفظ الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل اي الحقيقة وتفسيره
 ما ذكرنا اي اشترانا اليه في قولنا فيكون تكلمنا بالباقي بعده فانه يشير الى ان الاستثناء الحقيقي ما يمكن ان يعمل تكلمنا
 بالباقي بعد الاستثناء ومنفصل ويسمى منقطعا وهو لا يصح استخراجا من الاول اي صدر الكلام بان لا يكون الاستثناء
 من جنس الاول كقولك جاني القوم الاحرار وقيل في تفسيره هو ما دل على مخالفة بالان غير الصفة او احدي اخواتها
 من غير اخراج فعل مبتدأ اي بمنزلة كلام مبتدأ حكمه بخلاف حكم الاول يعمل بنفسه لا تعلق له بادل الكلام الا من حيث
 الصورة وقوله مجازا الصفة على التفسير والمراد ان اطلاق اسم الاستثناء على هذا النوع بطريق المجاز وان كان اللفظ
 لا يتقاوله لان جعل مبتدأ في التفسير المرجع الى المنفصل اي جعل الاستثناء المنفصل مبتدأ فكان قوله مجازا تمييزا عن المحلة
 اي جعل المنفصل مبتدأ من الكلام بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة فتصرف المجازية الى كونه مبتدأ من الكلام بطريق
 المجاز لا الى كونه استثناء والمراد هو الثاني دون الاول وكان ينبغي ان يقال جعل مبتدأ وجعل استثناء مجازا قال
 شمس الأئمة رحمه الله الاستثناء حقيقة ما بنيادها هو مجاز منه فهو الاستثناء المنقطع وهو بمعنى لكن اي بمعنى العطف
 قوله كما في قوله تعالى فانهم عدوا لي الا رب العالمين اي لكن رب العالمين ومنه بعض النسخ قال الله تعالى
 تعالى افرئهم ما كنتم تعبدون انتم وابطاؤكم الا قدعون فانهم عدوا لي الا رب العالمين اي كل ما عبدتموه انتم وعبادكم
 الا قدعون ومنهم الذين قالوا في سالف الدرس على الكفر فاني اعادهم واحتجب عبادهم وتعلمهم الا رب العالمين فاني
 احدهم واخطاهم والعدو يقع على الجمع لان ضرر العدو وان كان واحدا الكثير والارب العالمين استثناء منقطع
 لكن فانه تعالى ليس منهم وسجوز ان يكون القوم عبدا والاصنام مع الله تعالى فقال جميع من عبدتم عدوا لي الا رب العالمين

لا ثم سموا بالثقة بالثقة علمهم انه قد تبرا مما تعبدون الا التذرع وجل فانه لم تبرا من عباده ولا وذا قول مقابل وسيله ما يكون
الاكتفاء منقدا لقوله واما بيان الضرورة فهو نوع بيان يقع بغير ما وضع له وبذلك على اربعة اوجه منه ما هو في حكم المنطوق
بمخبر قوله تعالى وورثته فلما لم يثبت صدر الكلام اوجب الشك في تخصيص الامر بالثقة دل على ان الالباب يستحق
البيان فصار بيان صدر الكلام ولا يحض السكوت اى البيان الذى يقع بسبب الضرورة فهو نوع بيان يقع بغير ما وضع للبيان
اذا الموضوع له النطق وبذلك يقع بالسكوت الذى هو ضده وهو اربعة اوجه لانه اما ان يكون ثابتا بضرورة كثيرة الكلام ام
لا والاول هو الوجه الرابع والثاني اما ان يكون ضرورة ونفع الضرور اى الاول هو الثالث والثاني اما ان يكون
في حكم المنطوق اى لا والاول هو الاول والثاني هو الثاني كذا قيل ما هو في حكم المنطوق اى النطق يدل على حكم السكوت
عنه فكان بمنزلة المنطوق الا ترى ان ما ثبت بدلالة النص له حكم المنطوق وان كان النص ساكتا عنه صورته لدلالة
عليه معنى فكذا هنا مخبر قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثته ابواه فللمامة الثلث صدر الكلام وهو قوله تعالى وورثته ابواه
اوجب الشك في مطلق حيث اضيف الميراث اليها من غير بيان نصيب كل واحد منها ثم تخصيص الامر بالثقة بقوله فلما لم
يثبت دل على ان الالباب يستحق الباقى ضرورة ثبوت الشك في الاستحقاق فصار اى تخصيص الامر بالثقة ببيان النصيب
الالباب لصدور الكلام الموجب للشك لا يحض السكوت اذ لو بين نصيب الامر من غير اثبات الشك لصدور الكلام لا لغير
نصيب الالباب بالسكوت لوجه فصار بدلالة صدر الكلام كانه قيل فلما لم يثبت دل على ان الالباب يستحق الباقى
قوله ومنه ما ثبت بدلالة حال المتكلم مثل السكوت من صاحب الشرع عند امر ليعاينه عن التفسير يدل على حقيقة وفي
موضع الحاجة الى البيان يدل على البيان مثل سكوت الصحابي عن تكريم منفعة البدن في ولد المغرور اى ومن
بيان الضرورة ما ثبت ببيان بدلالة حال المتكلم وهو مجاز اى بدلالة حال الساكت الشاهد فكان لما جعل سكوت
بمنزلة الكلام تسمى نفسه متكلما مثل سكوت صاحب الشرع عند امر ليعاينه من قول او فعل عن التفسير يدل على الحقيقة اى
حقيقة ذلك الامر مثل ما شاهد من بيعات ومعاملات كان الناس يتبعوا لونهما فيما بينهم وما كل ومشا رب كالتواستيفاء
مباشرة تافا قرعهم عليها ولم يذكرها عليهم فدل ان جميعها صابح في الشرع اذ لا يجوز من النبي عليه السلام ان يقر الناس
على منكر مخطو فان التذرع تعالى وصفه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر في قوله عز وجل يا ابراهيم اقم وجهك للمعروف
ونهيهم عن المنكر فكان سكوت ببيان ان ما اقرعهم عليه داخل في المعروف خارج عن المنكر ورايت في بعض نسخ وصول
ان النبي عليه السلام اذا علم لفعل او قول صدر عن مكلف وسكت عنه وقرره ولم ينكر عليه مع كونه قادرا على الانكار
فلا يخلو من ان يكون من الافعال او الاقوال التي سبق من النبي عليه السلام النبي عنها وتحريمها ومن المباشرة الامر
عليها واعتقادها باحتما ولا يكون كذلك فان كان الاول كسكوت عند رؤيته كافر امشيت الى كنيته عن الانكار
فلا يدل على جواز ذلك الفعل ولا على كون النبي منسوخا بالاتفاق والكان الثاني فقد اختلف فيه قال قوم
ان لم يسبقه تحريم ففسره دل على الجواز ونفى الجمع وان سبقه تحريم ففسره يدل على النسخ وذهب طائفة الى
ان تفسره لا يدل على الجواز بالنسخ متمسكين بان السكوت وعدم الانكار محتمل اذ من الجائز انه عليه السلام سكت لعل

بأنه لم يبلغ التحريم فلم يكن الفعل عليه اذ ذاك حراما او سكنت لانه انكر عليه مرة فلم يمنع فيه الا لكار وعلم ان انكاره ثانيا لا يقيد فلم
يأوده واقرب على ما كان عليه واذا كان كذلك لا يصلح وليلا على الجواز والنسخ وحجة الفرق الاول ان سكوتهم عليه السلام كذا
لو لم يدل على الجواز ان لم يسبق تحريمه على النسخ ان سبق لزوم ان كتاب محمد وهو باطل وذلك لان الفعل والقول او القول الصادر
لو لم يكن جائزا كان التقرير عليه لسكوت عن الانكار مع القدرة عليه حراما في حق غير النبي عليه السلام فكيف في حق غيره عليه السلام
المسكت عن الحق شيطان اخرس وفيه ايضا ما خبر البيان عن وقت الحاجة لان السكوت عن الباطل يوجب الجواز او النسخ
وانه غير جائز بالاجماع الا عند من يجوز تكليفه المحال وتوهم محتمل انه لم يبلغ التحريم قلنا عدم بلوغ التحريم اليه غير مانع من الاعلام والاعلام
ان ذلك الفعل والقول حرام بل الاعلام بالتحريم واجب حتى لا يعود اليه ثانيا والا كان السكوت موقفا عدم التحريم والنسخ وكذا
اذا بلغ التحريم ولم يفرج بالانكار موقوف كونه سلبا متبعا للنبي عليه السلام يجب تجديدا لانكاره وفعلا للتوهم المذكور وهذا بخلاف
اختلاف اهل الذممة الى كتمانهم لانهم غير متبعين ولا معتقدين بغيرهم فكذلك فلا يتوهم نسخ ذلك لسكوت النبي عليه السلام عن الانكار
عليهم قوله وفي موضع الحاجة الى البيان يدل على البيان لا يخجلوا من انتباه لان ضمير يدل ان يرجع الى ما رجع اليه ضمير يدل
والاول على معنى ان سكوت صاحب الشرع يدل على الحقيقة وعلى البيان في موضع الحاجة اليه لا ليطالبه المشرك المذكور وهو سكوت
الصحابة وان جعل ضميره لطلاق السكوت كما هو مراد المصنف يا باه العطف اذ هو معطوف على سكوت صاحب الشرع ولو قرأ
مثل بالنسب على معنى سكوت صاحب الشرع يدل على كذا مثل دلالة سكوت الصحابة عليه السلام لا يسقطهم ايضا لان فيه اعتبار سكوت صاحب
الشرع بسكوتهم وهو طلب الاصل وجعل مثل معطوفا على مثل الاول بغيره او وهو جائز عند بعض النحاة لا يستقام في المكان فيه
تتمل وصار موافقا لعبارة الامام شمس المأثرة حيث قال واما النوع الثاني فنحو سكوت صاحب الشرع الى ان قال وكذلك
سكوت الصحابة المعز من بطون الاشارة معتد اسئلة ملك يمين او كفا على ظن انها مرة قلده منه ثم تستحق قوله هذا حرام بالقيمة لان انه
الوقت فانت بعض القبائل وانتمت الى بعض قبائل العرب قنوه جابر بن بني ادم عذرة ففرت ذابطنها ثم جاسولا ما فرغ
ذلك الى عمره ففرضي بها لولا او قضى على ابني الاولاد ان يعيدى اولاده وكان ذلك بحضور الصحابة فحل محل الاجماع منهم
انهم حكموا بردها لبارية على سولا ما ويكون الولد حراما بالقيمة ولو جوب العقرب وسكوتهم اسن بيان قيمة منقطة بدن ولد المفرد وجوبها
للمستحق على المفرد فيكون سكوتهم وليلا على ان المنافع لا تضمن بالانكاف الجرد عن العقد وعن شبهة العقد بدلالة حالهم لان
المستحق جاز طلبا حكم السحادة وهو جائز بما هو واجب له وكانت هذه السحادة اولى حادثة وقت بعد رسول الله صلى الله
عليه وسلم مما لم يسبقوا فيه لها وكان يجب عليهم البيان لصفة الكمال والسكوت بعد وجوب البيان دليل على كذا قال شمس المأثرة
ولا يقال انما سكوتهم عن بيان قيمة المنفعة لان الولد كان صغيرا لم يكن له منفعة لانا نقول قد ثبت في الروايات كلها انهم
قد سكوتوا عن تقويم منافع فدل ان المنافع كانت موجودة وان الولد كان كبيرا فقول له ومنه ما يثبت ضرورة دفع المفرد
مثل سكوت الشفيع وسكوت الولي حين يري عبيده يبيع ويشترى اى من بيان الضرورة ما يثبت ضرورة دفع المفرد عن الزمان
مثل سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع وجعل رد الشفعة دفع المفرد عن المشتري فانه يحتاج الى التصرف
في المشتري ما دام لم يجعل سكوت الشفيع اسقاطا للشفعة فاما ان يمنع المشتري من التصرف او يقتضي الشفيع عليه تصرفه فله دفع

الضرر والغرم وجعل ذلك السكوت كالتصريح منه على استفاضة الشفقة وان كان السكوت في موضوع البيان وسكوت ابي المولى عمن يري
عبد مبيع ويشترى ابي المولى اذا اراد ابي عبد مبيع وشترى فسكت عن النبي كان سكوته اذنا له في التجارة وقال المشافعي لا يكون
اذن الا ان سكوته عن النبي محتمل قد يكون للرضا تبصره وقد يكون لفظ الغبطة وقلة الالتفات الى الضرر لعلمه انه مجبور من ذلك
شرا ولا محتمل لا يكون حجة ونحن نقول لو لم يكن سكوت الموكل اذنا له في التجارة او محملا الى الضرر الفسور ودفعها واجب
لقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وقوله عليه السلام من غشنا فليس منا وذلك لان الناس ليسوا بملوك القيد
ولا يتبعون من ذلك عند حضور الموكل اذ اكان ساكتا فاذا الحقته ويون ثم قال الموكل كان عبدي مجورا عليه
شاخصا باليون الى وقت عمقه ولا يدري متى ليعيق وهل ليعيق او لا يعيق فكان التواء عقهم ولحقهم فيه من الضرر والا
يخفى ويصير المولى ضارا لهم فلقد دفع الضرر ونفسه ورجلنا سكوتة بمنزلة الاذن في التجارة والسكوت محتمل كما قال
المشافعي رضي الله تعالى عنه ولكن دليل الصرف يرجح جانب الرضا فالعادة ان من لا يرعى تبصرف عبده
ان يظهر النبي اذا راه تبصرف وليود به على ذلك وانما يستحقق عليه ذلك شرعا لدفع الضرر والفرد ولهذا الدليل
رحمنا جانب الرضا لدفع الضرر عن المشتري او البائع قوله ومنه ما ثبت بضرورة الكلام مثل قول قال عثمان
رحمهم الله تعالى فمن قال فلان سعة مائة ورسم او مائة وقفه خطبة ان العطف جعل بيانا للاول فقال
المشافعي رضي الله تعالى عنه قوله في بيان المائة كما اذا قال له سعة مائة وثوب وتاما ان حذف المعطوف
عليه متعارف ضرورة كثرة العدد وطول الكلام وذلك فيما ثبت وجوبه في الذمة في عامة المعاملات كالكيل والوزن
او وزن الثياب فاسحا لا يشيت في الذمة الا بطريق خاص وهو السلم اي ضرورة طول الكلام او كثرة الكلام مثل
قول عثمان رحمهم الله وليس الخلف في هذا الاصل فان المشافعي رضي الله تعالى عنه يوافقنا في ان السكوت
يجعل بيانا لضرورة الكلام كما في عطف الجملة الناقصة على الكاملة وكما في عطف عدد المقرر على المبلغ انما الخلف
في هذه المسئلة فتدناهي مثبتية على هذا الاصل وعنده ليست بمثبتية عليه وجه قوله وهو القياس انه اهم الاقرار بالمائة
وقوله ورسم ليس بتفسير له لانه عطف عليه بحرف الواو والعطف لم يوضع للتفسير لغة الا ترى ان من شرط صحة العطف
المغايرة متى لم يجز عطف الشيء على نفسه ومن شرط صحة التفسير ان يكون عين المتفسير فان الدراهم في قوله عشرة دراهم
عين العشرة لا غير فكيف يصلح العطف مفسرا واذا لم يصلح مفسرا لقيت لماثلة بمجمله فيكون القول قوله في بيانها كما
في قوله مائة وثوب ومائة وشاة ومائة وحيد بخلاف قوله سعة مائة وثلاثة دراهم لانه عطف احد البهيمين على الاخر
ثم فسر بالدراهم فنصرف التفسير اليها لاجابة كل واحد منهما الى التفسير كما لو قال مائة وثلاثة اثواب وجه قولنا
وهو الاستحسان ان قوله ورسم ونحوه جعل بيانا عادة لان حذف تفسير المعطوف عليه وتميزه في العدد
متعارف اذا كان في المعطوف دليل عليه ضرورة طول الكلام ليقل ليت هذا منك بمائة وعشرة دراهم
وسبائة وعشرين درهما وسبائة ورسم وسبائة ورسمين وسيرا دبا بجميع الدراهم من غير فرق بين هذه الصور
فلما صلح عطف الدراهم على المائة في البيع مفسرا لها باعتبار العرف كذلك يصلح عطفه مفسرا لها في الاقرار ايضا

كل ما عطف العطف والمفسر لذلك بخلاف عطف ما ليس بمقدر مثل الثوب والشاة والعبد عليها حيث لم يجعل مفسرهما لان العطف
 للزمن كثر الاستعمال التي هي من اسباب التخصيف وهي انما تحقق في المقدر الذي ثبتت ذمته حالاً او موقلاً
 كما في الكلمات والموزونات لانه لما ثبتت ذمته مطلقاً كثر العقود والبياعات به فاما غير المقدر فلم يوجد فيه كثر
 الاستعمال لانه لما لم يحجب ذمته الاسف عقد خاص وهو السلم او غيرها فهو في مضاف وهو البيع بالثياب لم يوصف
 سوى لم يقع العقود والعاملات به وكثرة الوجوب في الذمته والعاملات جاز الخذف وصار العطف مفسراً فاذا
 لم يوجد للثبات المأنة مجتمعة فربح في تفسيره اليه قوله واما بيان التبدل والنسخ فنقول النسخ في حق صاحب الشرع
 بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوماً عند الله تعالى الا انه اطلقه فصار ظاهرة البقاء في حق البشر فكان تبدلاً في حقها
 بياناً مضافاً في حق صاحب الشرع وهو كالتفصيل فانه بيان محض للاجل في حق صاحب الشرع ليس بتبدل في حق القائل وقيل معنى النسخ
 لانه الازالة يقال نسخت الشمس نطل اى ازالته ورفعته ونسخت الريح الاثار اذا محقتها ونسخ الشب الشباب اى احدهم وقيل
 معناه النقل وهو تحويل الشيء من مكان الى مكان او حالة الى حالة مع بقاءه في نفسه يقال نسخت النخل لسل او القلعة من خلية الى
 نسك ومنه مناسخ الموارث لانها من قوم الى قوم والاولى في الشرع ان يكون بمعنى الازالة لان نقل الحكم الذي هو منسوخ
 الى ما نسخته لا يتصور واما الازالة وهي الابطال والاعدام فتعني قهراً قهراً قهراً قهراً عن رفع الحكم الشرعي بدليل
 شرعي متاخر فقيده بالشرع احترازاً عن العقل لان رفع الاحكام العقلية الثابتة قبله وهو الشرع التي ليس عنها
 بالبدل حكم الاصل بدليل شرعي متاخر لا يسيء لغيره بالاجماع وقيد بدليل شرعي اقل من الرافع بالموت وقوله متاخر اتمناه
 عن التقييد بالغاية والاستثناء ونحوهما فان ذلك لا يسيء لغيره وقيل هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في
 تقديره او انما استمراره لولا ان بطريق التراخي ويخرج عنه الموقت لانه ليس في ومنها استمراره والتفصيل على قول من جوزه
 من انما لانه غير مراد من الاصل لانه انتهاء بعد الثبوت اليه اشير في الميزان وهو في حق صاحب الشرع بيان محض لانتهاء
 الحكم الاول ليس فيه معنى الرفع لانه كان معلوماً عند الله تعالى به انتهى في وقت كذا بالناسخ فكان النسخ بالنسبة
 عليه تعالى مبيهاً لمدة لا رافعا الا انه اطلقه اى لم يبين توقيت الحكم المنسوخ من شره فكان ظاهراً البقاء في حق البشر
 لان اطلاق الامر لشيء يوجب بقاء ذلك على التاميد من غير ان يقطع القول به في زمن الوحي فكان النسخ بتبدلاً بالنسبة
 الى ظاهر الاستمرار الذي في حق العباد بياناً مضافاً لمدة الحكم في حق صاحب الشرع قال صاحب الميزان في غير
 مستقيم لانه يؤدى الى القول بتعدد الحقوق والحق واحد في الشرعيات والعقليات واجيب عنه بان الحق واحد
 بالنسبة الى صاحب الشرع واما بالنسبة الى العباد فتعدد حتى وجب على كل مجتهد العمل بالاجتهاد ولا يجوز التقليد
 غيره وهذا الحق بالنسبة الى صاحب الشرع واحد وهو كونه بياناً لا رافعا ولا بطلاً وهو اى النسخ في انه بيان في
 حق صاحب الشرع ابطال في حق العباد وكالتفصيل فانه بيان محض للاجل المعاد في حق صاحب الشرع لان مقتول
 ميتاً باجمله بلا شبهة عندنا اذ لا اجل له سواء كما نفس الله تعالى فاذا جاز اجله لا يستأخرون ساء
 ولا يستقدسون والموت الذي حصل فيه خلق الله تعالى كما حصل في الميت تحف الله لا يفعل القاتل على ما عرف في حق

كسر التورية

القاتل تبدل وتغير الى ابطال قطع الحية بالموت انه هو الباطل لموت حتى استوجب عليه القصاص ان كان هذا والديته على ما قلناه
ان كان منقادا ثم انه جاز عقلا وواقع شرعا فلا لليهود لعنهم الله فان نكاح اخوات كان مشروعا في مشروعية ادم عليه السلام وبه
حصل التماسل وقد ورد في التورية ان التدامرة بتزويج بناته من بنيتة وكذا الاستغناء بالجز وكان حلالا لادم عليه السلام فان زوجه
هو اء كانت مخلوقة من ضلعة ثم نسخ ذلك بغيره من الشرائع وكذا الجمع بين اختين كان مشروعا في شرعية يعقوب عليه السلام ثم نسخ ذلك
الاباحة في التورية والاعمال بالنسبة كان مباحا قبل شرعية موسى عليه السلام ثم نسخ بشرعية موسى عليه السلام وترك الختان كان جائزا
في شرعية ابراهيم عليه السلام ثم نسخ بالوجوب في شرعية موسى عليه السلام فعرفنا انه لا وجه الى المكان وقد بنا المسئلة بتأديتها في الكثرة
قوله ومحل النسخ حكم الموت في نفسه محتملا للوجود والعدم ولم يتحقق به ما يناسب النسخ من توقيت او تأييد ثبتت لهما كما في قوله تعالى
خالد بن فيما ابداد ولا تلهكنا شرائع التي قبض عليها رسول الله عليه السلام لما ثبت ان النسخ بيان مدة الحكم في الحقيقة وان كانت
رفعاله في الظاهر لا بد من ان يكون محله حكما يتصل ان يكون موقفا الى غاية وان لا يكون كذلك ليكون النسخ بيان المدة حكم وذلك
المعنيين احدهما ان يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم اي محتمل ان يكون مشروعا وان لا يكون مشروعا او لم يكن محتمل ان يكون
مشروعا وما لا كفر لاستمر عدم شرعيته والنسخ لا يجري في معدوم ولو لم يتصل ان لا يكون مشروعا كالإيمان بالله وصدقائه لاستمر شرعيته
ضرورة فلا تجري فيه النسخ لان النسخ توقيت ووقع وذلك مناف لما لم يمتد وجوده فتثبت ان محل النسخ جازيات العقول الاول
والثاني ان لا يكون ملحقا به ما يناسب النسخ والتبدل يعني لم يلحق به بعد المكان في نفسه محتملا للوجود والعدم بالتمتع لم يوحى النسخ الذي
هو بيان مدة شرعيته وذلك ثلثة اوجه توقيت نفاذ وتأسيده صريحا وتأسيده دلالة الاول فمثل ان يقول في الشرائع اذنت لكم
ان تفعلوا كذا الى سنة او قال طلعت هذا الشئ الى غير سنين او مائة سنة فان لم يمتد في ذلك ليس من الاحكام الشرعية
والنقط والنسخ المودعي اليه باطل قال القاسم في الامام ابو زيد رحمه الله ليس لهذا القسم مثال من المنصوصات شرعا وذكر في بعض النسخ
ان مثاله قوله تعالى تزيرون سبع سنين ابا وقوله جل ذكره تمتوا في داركم ثلثة ايام ليس بسديد لان ذلك ليس من الاحكام الشرعية
وكلاما فيها واما الثاني فمثل قوله تعالى خالد بن فيها اربعة اوصاف اهل الجنة بالاقامة وسهه يقبل الزوال فلا اقترن بها الا بغير
سما لا تقبل الزوال ولا يجري في هذا القسم النسخ ايضا لان بيان التوقيت بالنسخ بعد التفسير على التا يبعد لا يكون الا على وجه ايراد
وظهور القلط والسر تعالى متعال عنه ولا يقال هذا المثال من الانجاء لاسن الاحكام واتناع النسخ فيه لكونه خبرا لا تابيدا لا يقول
القصور ايراد المثال للتا يبد نفاذ ولم يوجد في الاحكام ما يبد صريح وقد حصل المقصود باير اذ فذلك اوردوه هتاسا على انه يتقبح به
وجوب اعتقا وتأبيد اهل الجنة والنار فيها وهو من الاحكام ليصح ايراده مثال لاسن هذا الوجه واما الثالث فمثل ان يقول في قوله تعالى
الرسول صلى الله عليه وسلم فانها موثقة لا يمتل النسخ لانه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين ولا يبعده ولا نسخ الا بوجبه على السان نسخ
فلا يبيح احتمال النسخ بعد هذه الدلالة ونظرة ثبوت تأبيد الجنة والنار دلالة لان اهلها لما كانوا مودعين فيها كما تسمى مودعين ضرورة
واعلم ان الاصوليين اختلفوا في هذا الفصل فذهب الجمهور منهم الى جواز نسخ الحققة تأبيدا وتوقيت من المأثور والتولية وهو من مائة
من اصحابنا واصحاب الشافعي وهو اختيار صدر الاسلام الى اليسر وذهب ابو بكر الصديق الى ان النسخ لا يمتد الى الامام ابو زيد
المشايخ ان وجها من اصحابنا رحمه الله الى انه لا يجوز ولا خلاف ان مثل قوله الصوم واجب يستمر ابد الا قبل النسخ لما دبرته النسخ فيه

الى الكذب في التناقض تمسك الفرقين الاول بان الخطاب اذا كان بلفظ التأكيد فحايته ان يكون والاعطى ثبوت الحكم الزمان لعمومه ولا يخفى
ان يكون الخطاب مع ذلك مراد بالثبوت في بعض الزمان دون البعض كما في الالفاظ العامة لجميع الاشخاص واذا لم يتنوع ذلك لم يتنوع
ورود النسخ المعرف لمراد الخطاب ولذلك لو فرضنا ذلك لم يلزم منه محاربة بينية ان لفظ التأكيد قد مراد به المبالغة في العرف لا الدوام
اكتفول القائل لازم فلانا ابدًا واجتنب فلانا ابدًا فلان كيرم الايضاح بان يكون ذلك في استعمال الشرع وتبين لمعنى النسخ ان المراد
به المبالغة لا الدوام وتمسك الفرق الثاني بان نسخ الخطاب المقتضى بالتأخير والتوقيف يوجب الى التناقض والبدل لان معنى التأكيد
انه دائم والنسخ يقطع الدوام فيكون دايما وغير دائم وصاحب الشرع منزه عن ذلك فلا يجوز القول بنسخه كما قيل الصوم دائم مستمر
والدليل عليه ان التأكيد يفيد الدوام والاستمرار قطعا في الخبر كما في تأخير اهل الجنة والتأخير ان من قال يجوز ذنبا او محبة والثناء
والا لهما وحمل قوله تعالى خالدين فيها ابدًا على المبالغة فيسبب الى التزيغ والاضلال فكذا في الاحكام اذ لا فرق في دلالة اللفظ لغة
على الدوام في العمودتين وقولهم لا يتنوع ان يكون الخطاب مراد به البعض الزمان دون البعض كما في الالفاظ العامة فيصح لان ذلك
انما يصح اذا تضمن اذا تضمن بالكلام قرينه نطفة او غير نطفة واللفظ المراد من غير تأخير عنه فاما اذا تضمن الكلام عن مثل هذه القرينة
كان دالا على سنها الحقيقية قطعا لما ذكرنا من رد النسخ عليه في باب البداء ومزوجة فلا يجوز وليس هذا الجريان النسخ في اللفظ المتناو
للاعتيان لان النسخ لا يردى فيه الى انه اراد به بعض القرينة متأخرة بل كما ثبتت في حق الكل ثم القيد في حق البعض النسخ فكذا
هذا البعض بمنزلة ما لو ثبت الحكم في حقه بنسخ خاص ثم انقطع بنسخ قوله في الشك في التكلم من عقاب القلب عندنا دون الحكم من
افضل خلافا للمعتزلة ولا خلاف بين الجمهور ان القياس لا يصح ناسخا اعلم ان النسخ شرط لبعضها متفق عليه مثل كون النسخ
والنسخ حكيم شرعيتين فان الموت والعجز يزيلان التعبد الشرعي ولا يسميان نسخا ولذا ازالة الحكم الشرعي بالحكم الشرعي لا يسمي
نسخا ومثل كون النسخ منفصلا عن المنسوخ متأخر عنه فان الاستثناء والتأجيل لا يسميان نسخا ومثل التكلم من عقاب الاعتقاد فانه شرط
بالاجماع وغيره وبعضها مختلف فيه مثل ان كون النسخ والمنسوخ من جنس واحد وانشطه البدل المنسوخ وكشسته اذ كونه انفس
المنسوخ او مثله فانها شرط لصحة النسخ عند قوم على ما عرف فمن الشرط المختلف فيها لممكن من الفعل والمراد به ان يحصى بعد ما حصل الامر
الى المكلف زمان يسع الفعل المأمور به فعند اكثر الفقهاء وعامة اصحاب الحديث وهو ليس بشرط لصحة وعندهما هي المستثناة
شرط واليه ذهب بعض اصحابنا مثل ابى بكر الصديق والشيخ ابى منصور والقاسم الامام ابى زيد وبعض اصحاب النسخ كالصغير
وبعض اصحاب احمد بن حنبل وصورة المسئلة على وجه واحد هما ان يراد النسخ بعد التكلم من الاعتقاد وقبل دخول وقت الواجب
كما اذا قيل في رمضان حجوا في هذه السنة ثم قيل في اخره لا تحجوا او قيل صوموا عندا ثم قيل قبل الفجار اصبح لا تصوموا والثاني ان
يراد بعد دخول وقت قبل القضاء زمان يسع الواجب كما اذا قيل لا تسان الفرج ولذا في سبابة فقيل احضار الكل قبل لئلا يفرج
او شرع في الصوم في قوله صم فدا فقبل القضاء اليوم لا تصم كذا في الميزان وغيره تمسك من شرط التكلم من الفعل بان العمل بالبدل
هو المقصود من شرع الاحكام لان المأثم لا يتحقق به الاثر في ان الامر والنهي يدلان بصريحهما على وجوب تفعل الفعل والاتناع عنه
لدلائهما على المصدر لا على العزم والفعل والمنع عنه ولما كان تفعل الفعل هو المقصود وشرع الحكم كان النسخ قبل الفعل او قبل التكلم
منه موديا الى اجتماع الحسن والقبح في شئ واحد في زمان واحد لان الشارع اذا امر بشئ وفي وقت واحد على حسن ذلك ومنه ذلك

الوقت دل على تجه في ذلك الوقت لكون الحسن والفتح من ضرورات الامر والنهي واجتماعهما بشئ واحد في وقت واحد حال مكان القول
 بجواز النسخ الذي يوجب اليه فاسدا وكان هذا النسخ من باب البقاء والفظا لانه انما ينهي عما لم يقبله اذ لم يزل من حال المأمور به ما لم
 يكن معلوما له عين ما به والامر على الله تعالى لا يجوز وعامة العلماء وشكوا بما روي ان النبي عليه السلام امر بمسكين صلوة ليلة المعراج
 ثم نسخ ما زاد على الخمسين وكان ذلك نسخا قبل التمكن من الفعل لانه كان بعد عقد القلب عليه فدل وقوعه على الجواز فان قيل هذا
 حديث غير ثابت والمقترن بينكون المعراج اصلا ومن اقرب منهم ومن غيرهم يقولون لم يرو في حديث المعراج ذكر نسخ
 خمسين صلوة بخمس صلوات وذلك شئ زاده القصاص فيه لما زادوا غيره والدليل عليه انه لا بد فيه من التمكن من الاعتقاد فكان لا
 بخمسين صلوة على ما زعمتم للامته لا للنسخ فامته ولم يوجب التمكن من الاعتقاد للامته لانه لا يتصور قبل العلم قلنا الحديث ثابت مشهور
 لماقته الامته بالقبول وهو سنة التواتر فلا وجه الى انكاره واهل النقل وما قدروا الحديث كما رووا اصل المعراج روي فرض خمسين صلوة
 ونسخها بخمس وذلك مذکور في الصحيحين وغيرهما من كتب الاحاديث فوجب قبوله كما وجب قبول اصل المعراج ولم يحج القبول كونه من
 زيادات القصاص قولهم لم يوجب التمكن من الاعتقاد فاسدا لان رسول الله عليه السلام هو الاصل بهذه الامته وقد وجد منه اعتقاد
 على ذلك فيجوز اصل النسخ فان لم يزل الامر على جواز النسخ دل ذلك على جوازه قبل وقت الفعل فلا فرق بين ان نسخ قبل وقت الفعل
 او بعده وقت لانه يجوز ان يكون المراد بالاعتقاد الوجوب والعزم على الفعل في اخر وقته ويكون الابتلاء بهذا القدر وهذا الابتلاء
 صحيح لان الايمان راس الطاعات فيجوز ان يتقبل الله تعالى عبادة بقبول هذه العبادة ايمانا ولا يلزم منه البلاء الا يرى ان لو
 مناقرا من عباده بشئ ومقصوده من ذلك ان يظهر عند الناس حسن طاعته وانقياده له ثم يباه عن ذلك بعد حصول هذا المقصود
 قبل ان يتمكن من مباشرة الفعل ولا يجعل ذلك ابتلاء وان كان الامر من يجوز عليه البلاء فلان لا يجعل النسخ قبل التمكن من الفعل بعد
 عزم القلب واعتقاد الحقيقة موهبا للبلاء في حق من لا يجوز عليه البلاء اوسا والحاصل ان حكم النسخ عندهم بيان مدة العمل بالعباد
 لانه هو المقصود بالتكليف لحوال الابتلاء به وعندنا حكمه بيان مدة عمل القلب والبدن تارة وبيان عمل القلب وهو العقد بانفس
 اخرى لان الابتلاء كما يحصل بالفعل يحصل بالعقد ايضا لانه عمل القلب ببيان هو نفس العمل بالجواز ولما فرع الشيخ من بيان
 الشرط شرع في تفصيل النسخ اعني الدليل الذي ثبت به النسخ بقوله لا خلاف بين الجمهور اسي جل الناس ومعلم ان القياس
 لا يصح ناسخا القياس المظنون لا يكون ناسخا لشيء عند الجمهور حليا كان او خفيا ونقل عن ابن عباس بن شرح من اصحاب الشافعي
 ان النسخ يجوز به لان النسخ بيان كالتخصيص فما جاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا وكان ابو القاسم انما سطر من اصحابه لا يجوز ذلك
 بقياس الشبهة فيجوز بقياس مستخرج من الاصول وكان يقول كل قياس هو مستخرج من القرآن فيجوز نسخ الكتاب به وكل قياس
 هو مستخرج من السنة فيجوز نسخ السنة به لان هذه في الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة فثبت الحكم بمثل هذا القياس
 يكون محالا به على الكتاب والسنة اذا القياس تكثير حال النص تسك الجمهور باتفاق الصحابة رضي الله عنهم فانهم كانوا جميعين على ترك
 الراي بالكتاب والسنة وان كانت السنة من الاحاديث قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه في حديث السمين كذا ان التخصيص يراينا وفيه
 سنة عن رسول الله عليه السلام وقال عمر رضي الله عنه ولو كان الدين بالراي لكان باطن الحق بالمسح اولى من ظاهره ولكن راي
 رسول الله عليه السلام مسح على ظاهر الحق ودون باطنه وبان تقدم على القياس المظنون الذي ليس به ان كان قطعيا لا يجوز

نسخه لا اعتقاد بالاجماع على وجوب تقديم القاطع على غيره وترك الاضمت بالاقول وان كان ظننا فلا نسخ ايضا لان العمل بالمظنون
 المتقدم انما ثبت بشرط ما به على ما يفارضه وينافيه اذ لو ترجح عليه قياس اخر لبطل شرط العمل به وخرج عن كونه مقتضيا لم
 فحين من القياس الرابع ان حكم المظنون المتقدم لم يكن ثابتا واذ لا يثبت له فلا رفع ولا نسخ ولما اعتد بالنسخ باقتضائه منقوص
 بسيل النقل والاجماع ونحو الواحد فان التخصيص بها جازي دون النسخ فكيف قياسا وبيان التخصيص بيان والنسخ رفع وإبطال
 وما ذكره الاشارة ضعيف ايضا فان الوصف الذي يبرز الفرع الى الماهل المنصوص عليه في الكتاب وليسته غير مقطوع بانه هو
 في الحكم الثابت بالنسخ حتى لو كان ذلك المعنى مقطوعا به بان كان منصوبا عليه جاز النسخ به ايضا كالنص
 وكما لا يصلح ناسخا لا يصلح منوفا الا اذا كان قطعيا فانه جاز ان يكون منسوخا كذا في بعض اشهر من عند العامة
 فلا تالمخاطبة وعبد الجبار من المعتزلة لان ما قبل القياس قطعيا كان وظننا يبين زوال شرط العمل بالقياس المظنون وهو
 رجحانه ان حمان القاطع والظن المتأخر عنه عليه والما يصلح النسخ المتقدم واذ زال شرط العمل به فلا حكم له فلا رفع ولا نسخ قوله
 وكذا الاجماع عند اكثرهم لان الاجماع عبارة عن الاجتماع الاما ولا مدخل للرأي في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في الشيء
 عند الله تعالى اي وكما لقياس الاجماع عند اكثرهم الاجتماع يجوز ان يكون ناسخا للكتاب وليسته والاجماع عند بعض مشايخنا هم
 عبيد ابن ابيان واليه ذهب بعض المعتزلة متمسكين بما روى ان عثمان رضي الله عنه اوجب الامم عن الثالث الى اسدس باخوين
 قال ابن عباس كيف تخبرها باخوين وقد قال الله تعالى فاكفان له اخوة فلما اتم السدس والاخوان ليسا باخوة فقال جميعا
 قوما يا غلام فدل على جواز النسخ بالاجماع وبان المؤلفة قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنقضية زمان النبي
 رضى الله عنه وبان الاجماع حجة من حجج الله موجبة للعلم كالكتاب وليسته فيجوز ان ثبت النسخ به كالتنصوص لا ترى انه
 اقوى من الخبر المشهور والنسخ بالخبر المشهور جائز حيث جاز وطب في الزيادة على الكتاب السليمة في نسخ فبالاجماع اولى وعند جواز
 العمل لا يجوز النسخ به لانه عبارة عن اجتماع الاما في شيء ولا مجال للرأي في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في شيء عند الله تعالى
 ثم ادان النسخ حال حيوة الرسول لا تفاصنا على ان لا نسخ بعده وفي حال حيوة ما كان يعتقد الاجماع بدون
 رايه وكان لا يجوز اليه موجهات هذا اذا وجد البيان منه فالجواب للعلم قطعيا هو البيان المسموع منه وانما يكون بالاجماع
 موجبا للعلم بعده ولا نسخ بعده نعرفنا ان النسخ يدل على الاجتماع لا يجوز كذا ذكر شمس الزمعة رحمه الله ولان الاجماع لا ينعقد
 الا بانه خلاف الكتاب وليسته فلا يصح ان يكون ناسخا لها ولو وجد بالاجماع بخلافها لكان ذلك بناء على نص في حديث عثمان
 انه ناسخ للكتاب وليسته ولا يصح ان يصير منوفا بها ايضا لعدم تصور حدوث كتاب اوستة بعده وفات النبي عليه السلام
 وكذا لا يصلح ناسخا للاجماع ولا منوفا به لانه الاجماع الثاني ان دل على بطلان الاول لم يحجز ذلك للاجماع لا يكون باطلا
 وان دل على انه كان صحيحا لكن الاجماع الثاني مرمم العمل به من بعد لم يحجز ذلك الا بدليل شرعي متحيز ووقع لاجل الاجماع من
 كتابه فيكون له الدليل كان موجودا ونسخه عليه من قبل ثم لم يزل كل ذلك باطل الاستحالة حدوث كتاب اوستة بعده وفات النبي عليه السلام
 ولا يجوز ان يقال الدليل يدل على احدى عند الاجماع الاول على كل الاستحالة اجماهم على الخطا وكذا لا يصلح ناسخا للقياس لا نسخ
 به لما رواه متمسكة عثمان رضى الله عنه فضعيف لانها تامل على النسخ بالاجماع اذا ثبت كون المنصوص حجة قطعا حتى يكون النسخ الآتي

من حيث المعلوم فان لم يكن له اخوة فلما يكون الامة السدس بل الثلث واذا ثبت ايضا ان لفظ الاخوة لا يطلق على
 الاخوان قطعاً ولم يثبت واذا ثبتا كذلك فلا يلزم النسخ على انه لا يلزم النسخ بالاجماع على تقدير انهما لكانا قد يثبتان
 الدال على السجود لم يثبت ذلك كان لا يجمع على السجود بخلاف النسخ هو النسخ ون بالاجماع وكذا السجود يسقط
 نصيب المولدة فلو سلم ان ذلك لم يثبت بالاجماع بل هو من قبيل انتفاء الحكم بانتفاء موجب على عرف قوله وانما يجوز النسخ بالكتابة
 والسنن ويجوز نسخ احدهما بالآخر عندنا وقال الشافعي رحمه الله عليه لا يجوز لانه يكون مدرجة الى الطعن وانما نقول النسخ بيان
 اية الحكم وجائز للرسل عليه السلام بيان حكم الكتاب فقد بعث مبيناً وجاملاً ان يقول الصدق تعالى بيان ما جرى على لسان
 رسول الله عليه السلام ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعاً ايضا لما ثبت ان القياس لا يصلح ناسخاً ولا منسوخاً وكذا الاجماع لم يثبت
 ما يصلح لذلك الا الكتاب والسنن لا يخصص ولا يشرح على هذه الاربعة يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة اذا كانت انتائية
 مثل الاولى او فوقها في القوة بلا خلاف ويجوز نسخ احدهما بالآخر في نسخ السنة بالكتاب ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة عندنا وهو
 جمهور الفقهاء والمتكلمين من المشاعرة والمعتزلة واليه ذهب المحققون من اصحابنا في نسخ السنة بالكتاب والسنة بالسنة لا يجوز نسخ الكتاب
 بالسنة قولاً واحداً وهو ذهب اكثر اهل الحديث وذهب في نسخ السنة بالكتاب قولان الاظهر من مذهبه انه لا يجوز والاخر انه يجوز وهو
 الاول بالحق كذا ذكره السمعاني من اصحابنا الشافعي في القواطع واليه مال كثير من اهل جواز نسخ الكتاب بالسنة استدلالاً في عدم
 جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى بالنسخ من اية او نسياناً في غير منها او مشاماً فانه يدل على ان الاية لا تنسخ الاية لان المشام
 قال ناسخ منها او مشاماً هو يدل على ان الابدل غير او شمل على انه من جنس الابدل لان قول القائل لاخذ منك درهما الايتيك
 بغير منه يعني انه ياتي بغيره من الدرهم الماخوذ لانه ليس خيراً من الكتاب ولا مثلاً له ولا من جنسه بلا شك لان الكتاب كلام الله
 تعالى وهو معجز والسنة كلام الرسول وهو غير معجز فلا يجوز نسخه بها ولانه تعالى قال ناسخ منها هو يدل على ان الاية لا تنسخ الاية
 هو الشد بل ذكره وذلك بان يكون النسخ من الكتاب ايضا بقوله تعالى ما يكون الى ان ابدله من تلقا نفسه ان اتبع الاما يوحى
 التي انزل الى الرسول ليس له ولاية التبدل وانما يتبع ما وحي اليه لا يستبدل والتبدل على طلاقة يتناول تبدل اللفظ وتبدل الحكم فيقتضي
 الامران جميعاً ولا يكون له ولاية تبدل الحكم كما لا يكون له ولاية تبدل اللفظ وفي عدم جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله لتبين للناس
 ما نزل عليهم جعل قول الرسول مبيناً للناس فلو نسخت السنة اخربت عن كونها بياناً لالتزامها وبقوله عز اسمه ونزلنا عليك الكتاب تبياناً
 لكل شيء والسنة شيء فيكون الكتاب بياناً للحكم لا لافعالها وذلك في ان يكون مؤيداً ان كان موافقاً وبشياً للفظ فيها ان كان
 مخالفاً وسما اشار الشيخ رحمه الله في الكتاب وهو شمل الوجهين وبنيته في ان يقول بعدم جواز نسخ احدهما بالآخر صيانة الرسول
 عن تشبهه الطعن لانه لو نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن هو اول قائل واول مخالف ما يزم انه انزل اليه فكيف يمكن لغيره
 عليه قوله ولو نسخت سنة بالكتاب يقول الطاعن قد كثر تيرتبه فيما قال فكيف تصدقه فهو يعني قوله انه اى نسخ احدهما بالآخر
 يكون مدرجة اى طريقاً ووسيلة الى الطعن واذا كان كذلك كان جيل كل واحد منهم مبيناً ومؤيداً للاخرين اولى من جيله رفضاً
 وبطلاناً لصاحبه عند الباب الطعن لعلنا انه رخصون عما يوحى صم الطعن واجبة الجهور بان النبي عليه السلام كان يوجه اليه الكعبة في
 الصلوة حين كان بكهنة ولما هاجر الى المدينة كان يوجه اليه بيت المقدس في الصلوة سنة عشر شهراً ثم نسخ ذلك بالقرآن

الى الكعبة في التوجه الى الكعبة حين كان بكثرة ثباتها بالكتاب فقد نسخ بالنسبة موجبة للتوجه الى بيت المقدس انه ثابت بالنسبة بالثابت
 لانه لا يتغير في القرآن فيكون فيه دليل جواز نسخ الكتاب بالنسبة فان لم تثبت ذلك فلا شك في ان التوجه الى بيت المقدس
 الثابت بالنسبة قد نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى قول وجعل شطر المسجد الحرام فيكون دليلا على جواز نسخ السنة بالكتاب وما ذكر
 في الكتاب به وان نسخ احد هاتين عتلا ولم يرد مع منه فوجب القول بالجواز وذلك لان النسخ في الحقيقة بيان
 مدة الحكم كما بينا فاذا ثبت علم الكتاب لم يتبع ان يمين رسول الله عليه الصلوة والسلام بقائه بوجه غير متعلق كما لم يتبع ان يمينها بوجه
 متلو كما لم يتبع ان يمين حمل الكتاب بعبارة لم يتبع ان يمين مدة حكم المطلق بعبارة الاتية ان النسخ اسقاط الحكم في بعض
 الايام والداخلية تحت العموم كما ان تخصيص اسقاط الحكم في بعض الاعيان الداخلية تحت العموم فاذا لم يتبع تخصيص الكتاب بالنسبة
 المتواترة لم يتبع نسخها ايضا واذا ثبت علم بالنسبة لم يتبع ايضا ان يمين الله تعالى بيان به لعله يتبدل بالصلوة كما لم يتبع ان
 يمينها الرسول بنفسه لان الحكم الثابت على لسان الرسول بعبارة هو حكم ثابت من الله تعالى بدليل مقطوع به فثبت ان ذلك
 ليس بتبني عتلا ولم يرد سماع بعد جوازه ايضا لان ما لو اسن الايات لا يدل على عدم جوازه فثبت انه جائز وقوله بما ذكره
 الى الطعن فاسلان النسخ لو امتنع بمثل هذا الطعن لم يحجز نسخ الكتاب بالكتاب والنسبة ايضا لان الطعن يقول انه
 يناقض في كلامه وينقل عن الله تعالى كلاما متناقضا فكيف يعتمد عليه ثم لم يندفع نسخ الكتاب بالنسبة بالنسبة بهذا الطعن فكذا
 نحن فيه وهذا انه علم بالمعجزات الدالة على الصديق رسالته وان اجمع من عند الله تعالى علم بين لاطعن محال
 واما تمسكهم بالايات ففاسد لان المراد بالتحريم وهو التحريم فيما يرجع الى مراقف العباد ومصلحتهم وكذا ما المماثلة للتحريم والمماثلة
 في النظم وقد يكون حكم السنة النسخة غير امثلا لحكم الاية المنسوخة في المصلحة والثواب نحوها وكذا نسخ الكتاب بالنسبة ليس
 بتبديل حكم نفسه بل يوكفه من الله تعالى الا انه غير متلو وكذا المراد من قوله التبين للتبليغ ولو كان المراد حقيقة فالنسخ بيان ايضا
 فثم مثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ ايات المسئلة التي هي اكثر من اية ايات القتال ونسخ وجوب نبات الواحد للعشرة الثابت
 بقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين لوجوب ثباته للمائتين بقوله عز اسمه الان خفف الله عنكم وعلم
 ان فيكم خففا والاية ومثال نسخ السنة بالنسبة قوله عليه السلام اني كنت نبيكم عن ثلاث عن زيارة القبور فزورها فقد اذ
 لم يرد في زيارة قبره ولا تقولوا جردوا عن لحم الاضاح ان تمسكوه فوق ثلثة ايام فاسكوه ما يدلكم وتزودوا فانها مهيتكم لتتبع
 به مومسكم على مسكهم وعن النبيرة في الداء والخفتم والمنزف والنفية فاشربوا في كل طرف ولا تشربوا اسكرا ومثال نسخ السنة
 بالكتاب نسخ التوجه الى الكعبة وكما قلنا من نسخ ما صلاح رسول الله صلى الله عليه وسلم على رؤسائهم بقوله تعالى فان علمتموهن مومنات
 فلا تزوجوهن الا الكفار ومثال نسخ الكتاب بالنسبة ما قالت عائشة رضي الله عنها ما يقبض رسول الله صلى الله عليه وسلم السلام على اباح الله
 تعالى له من النساء ما شاء فان ثبت هذا الخبر كان هذا نسخا الكتاب وهو قوله تعالى لا تحل لك النساء من بعد بالنسبة وسب
 اخبار النبي عليه السلام ان الله تعالى اباح له ذلك كذا قيل قال القاضي في الامام ابو زيد لم يوجد في كتاب الله نسخ بالنسبة الا بطريق
 الزيادة على النص قوله ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعا ويجوز نسخ احدهما دون الآخر لان للنظم حكمين جواز الصلوة وما يتوهم
 بمعنى الحقيقة وكل واحد منهما مقصود بنفسه فاحصل بيان المدة والوقت وما فرغ من تفصيل النسخ اشار الى تفصيل المنسوخ بالكتاب

عندنا خلافا للشايع رحمه الله لان بالزيادة يسهل العمل المشرع بعض الحق والبعض حكم الوجود فيجب حقا لله تعالى لا لشيء
الوصف بالخير حتى ان المصنف اذا عرض بعد اصحابه ثم افاضلهم لثنتين مسكينين لم يجزه فكانت الزيادة نسخا من حيث المعنى وهو
القسم الرابع من الاقسام المذكورة التي هي العلم على ان الزيادة على النص ان كانت عبارة مستقبلية بنفسها كزيادة وجوب
الصوم والزكاة بعد وجوب الصلوات لا تكون نسخا لحكم المزيدي عليه لانها زيادة حكم في الشيء من غير تغيير للملال واختلاف في غير هذه
الزيادة اذ اوردت متأخر من المزيدي عليه تأخر يجوز القول بالنسخ من ذلك القدر من الزمان كزيادة شرط الايمان في رتبة القضا
وزيادة التقريب على الجلي في حد الزنا بعد اتفاقهم على ان مثل هذه الزيادة لو اوردت مقارنة للمزيدي عليه لا يكون نسخا كورد
الشهادة في حد القذف مقارنة للجلي فانه لا يكون نسخا لانه ان يقال فاقته العارفين من شأننا واكثر المتأخرين من شأننا وبارنا
رحمهم الله انما يكون نسخا بمعنى ان كان بيانا صوريه وقال اكثر اصحاب الشافعي انما لا يكون نسخا واليه ذهب ابو علي الجعفي
وابو كاشم وجماعة من المتكلمين ونقل عن بعض اصحاب الشافعي ان الزيادة ان غيرت المزيدي عليه تغييرا في حيث لو فعل كما
قد كان يفعله قبل الزيادة يجب استينافه كانت نسخا كزيادة ركعة على ركعة الفجر وان لم يكن كذلك لا يكون زيادة التقريب
في حد الزنا وزيادة عشرين على ثمانين في حد القاذي لو فرضنا ورود الشرع بهذا كية ذهب الغزالي وعبد الجبار الهذلي
من المعتزلة واثراخلان فيظهر في جواز الزيادة على الكتاب والخبر المتواتر والمشهور تخبر الواحد القياس عندنا لا يجوز تكون الزيادة
نسخا وعندهم يجوز تكون الزيادة فيجوز وعندهم يجوز كونها بيانا تمسك من قال ان الزيادة ليست نسخا بان حقيقتها نسخ
لم توجد في الزيادة لان حقيقة حديثي در رفع الحكم المشرع وهم حكم اخر اليه والتفريق عند الرفع فلا يكون نسخا الا ليرى
ان الحاق منقعة الايمان بالرتبة لا يخرجها من ان يكون متحققة الاشارة في الكفارة والاحتجاج بالنسخ بالجلد لا يخرج الجلي من ان
يكون واجبا بل هو واجب بعده كما كان قبله فيكون وجوب التقريب ضم حكم الى حكم وذلك ليس نسخا كوجوب حيازة بعد عبادة وهو
بنسبة من اوردت على اخر الفا وخسبانية وشهد له شاهدان بالقول وانما ان بالقول وخسبانية حتى قصده بالمال كله كان مقدارا لا تقصيا
به فبما دهم جميعا والاحتاج الزيادة بالالف بشاوة الالف لشهادة الاخرين يوجب تقريرا الاصل في كونه شعوراية لارقتين
بذلك ان الزيادة لا تفرق من اصل الحكم المشرع فلا يكون فيما معنى النسخ بوجه يوضحه ان النسخ انما ثبتت بدليل متاخر من ان
للاول بحيث لو رد امعلا لا يمكن الجمع بينهما لتناهما وهما ان وروت الزيادة مقارنة للمزيدي عليه وجب الجمع فلا يكون هنا نية
له فكيف ثبت بها النسخ اذ اوردت متأخرة بل يكون بيانا واجح من جعل الزيادة نسخا معنويا بان النسخ بيان انتهاء حكم بابتداء
حكم اخر وهو موجود في الزيادة على النص فيكون نسخا وبيانه ان الاطلاق معنى مقصود من الكلام وله حكم معلوم وهو الخروج
عن السادة بالايان بما ينطق عليه الاسلام من غير نظر الى قيد والتقييد بمعنى اخر مقصود من الكلام على مضادة المعنى الاول لانه
التقييد بآثار القيد الاطلاق رفعه وله حكم معلوم له اخروج من الصلة بما يشترطه ما وجد في القيد دون ما لم يوجد فيه ذلك فاذا احصا
الاطلاق مقيد الاية من انتهاء حكم الاطلاق بنبوت حكم التقييد لعدم امكان الجمع بينهما للتناهي فان كان الاول يستلزم المحرر
القيد والثاني يستلزم عدم المحرر او بدنه واذا انتفى الحكم الاول بالثاني كان الثاني في نسخا له ضرورة يوضحه ان المطلق متى مضاهيا
صار ما كان مطلقا قبل التقييد بعض التقييد الشتمال لم يقيد على مبنيين احدهما اول عليه المطلق والثاني اهل عليه المقيد الجعفي

حكم الوجود فيما يجب حقا لله تعالى في كل شيء ليس يجب على الله تعالى من عبادة او عقوبة او كفارة حكم وجود الجملية لوجود الحكم
 وجوده في نفسه بدون الضمان الباطني اليه فان الركعة من صلوة الفجر لا تكون فحرا ولا بعض الفجر بدون الضمان الاخرى اليها
 وكذا المظاهرة اذا صام شهر اشتمل على ثلثين مسكينا لا يكون كفرا بالطعام ولا بالاصوم وكذا الواقيع لبعض الخدم على الزانية لا
 يتعلق بشيء من احكام احد من ظهرة الحدود وخرج الامام عن عمدة اقامة الواجب وسقوط الشهادة القاذفة اذا كان
 ضد القذف عندنا فيثبت ان الحكم الاول قد انتهى بالزيادة فيكون نسخا من حيث المنع وان كانت بيانا لصورة وانما قيد
 بقوله فيما يجب حقا لله تعالى احترازا عما يجب حقا للعباد فانه مما يقبل الوصف بالعبودية فهو كما بينا فيما افادته الفاعلية
 واداد وهو ظاهر حتى لو كان مما لا يقبل العبادة لا يكون للبعض فيه حكم الوجود وكما البيع كما كان عبارة عن الاستيجاب والقبول جميعا
 لم يكن لاحد الشئ حكم الوجود بدون الاخر بوجوبه له ولما لم يحيل علما وناقرا الفاتحة ركنا في الصلوة بخبر الواحد لا ينافي
 على النص والزيادة في السلف هذا في زيادة البكر وزيادة الظاهرة شرط في طواف الزيادة وزيارة صفته الايمان في رتبة
 الكفارة بخبر الواحد والقياس الى لان الزيادة على النص لم يحيل علما وناقرا الفاتحة ركنا في فرضنا في الصلوة بحيث لا
 يجوز الصلوة بدونها وان جعلها واجبة لان طلاق قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن وهو مقتضى الجواز بدون الفاتحة
 فكان تصديق القراءة بالفاتحة نسخا لذلك الاطلاق فلا يجوز بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا صلوة الا بالفاتحة
 الكتاب والزيادة في السلف هذا في زيادة البكر لم تجوز زيادة السلف وهو تفريغ عام على كل الذي هو جازي
 بالبكر لان السلف اذا صح بالجلد بطريق احد لم يمتنع بالجلد بنفسه حدا بل صار بعض احد وليس للبعض حكم الوجود كما قلنا
 فيكون نسخا للحكم الثابت بالكتاب وهو قوله تعالى الزانية والزانية فاجلدوها مائة جلدة بخبر الواحد
 وهو قوله عليه السلام بالبكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام اى حدنا بالبكر كذا وحترا بقوله حدا من المكنى سياسته فانه يجوز انما اى
 الامام المصلوة فيه وزيادة الطهارة شرط في الطواف اى بان تكون الطهارة شرط في الطواف حتى لا يجوز زيادتها لزيادة
 على الكتاب وهو قوله تعالى وليطوفوا بالبيت المتين بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة وشرطه شرط الصلوة
 الا ان الله تعالى اباح فيه المنطق وزيادة صفته الايمان في رتبة الكفارة اى بزيادة صفته الايمان شرط في رتبة الكفارة
 اى كفارة اليقين والظاهر هو قوله بخبر الواحد يتعلق بالصورة الثالث وقوله والقياس يتعلق بالصورة الاخرى فخير الواحد في الصورة
 الاوليين فاذا ذكرنا في الصورة الاخرى ما روى ان رجلا جاء الى النبي عليه السلام بقرية ثوب وقال على حق بقرية ثوب من الكفارة افرح
 ان اعتقها فاعتقها رسول الله عليه السلام فوجد ما مومنته فقال اعتقها فانها مومنته فاعتقها عليه السلام ثم امره بالاعتقان و
 جعلها مومنته مومنته يدل على ان الايمان شرط فيها وكذا القياس يدل عليه فان النص شرط الايمان في الكفارة لقول النبي
 المومن ذل لرق الذي يواثر الكفر فيشرط في سائر الكفارات لان كل غيب واحد على مريانه الا ان شرطه زيادة على
 النص المطلق بخبر الواحد والقياس فلا يجوز قوله والايه يحصل بالنسب افعال رسول الله صلى الله عليه وسلم عليه السلام وسعيه اربعة
 مباح وتحتجب وواجب وفرض وفيها تتم احوالها لانه ليس من هذا البين في شيء لانه لا يصلح للاعتقاد ولا يخلو عن الايمان
 ببيان انه نزل وانما في سائر افعاله والجميع اقاله اخصاص ان ما علمنا من افعال رسول الله صلى الله عليه وسلم واقعا على حقه فيكون

برسب ايقاعه على تلك الجهة والمعلم على اية جهة فعلة فقلنا فعلة على اية منازل افعاله وهو الاباحة ان الاتباع اصل في وجهه
 به حتى يقوم دليل فهو ممتلئ وتبين في الشئ افعال النبي عليه السلام لا تناظر ليقته وبجته فيلحق بيان احكامها بهذا الباب ايضا
 على وجهين ليس له صفة زائدة على وجوده لبعض افعال الانبياء والساجي فانه لا يوصف بحسن ولا قبح وماله صفة زائدة على وجه
 كسائر افعال المكلفين وانما تنقسم الى حسن وقبح واحسن منها ينقسم الى واجب وسنوب ومباح والقبح منها ينقسم الى محذور
 ومكروه والاقسام الثلاثة سوى القسم الاخير يقع وقوعها من جميع المكلفين من الانبياء وغيرهم واما القسم الاخير فيقع وقوعه من
 غير الانبياء من نبي ادم لكن لا يقع وقوعه ما هو معصية من الانبياء عليه السلام فانهم عصموا من الكسائر عند عامة المسلمين عن
 الصغار عند اصحابنا خلافا لبعض الاشاعرة وان لم يصحوا عن الزلات فثبت ان المراد من افعال النبي عليه السلام بها ما يقع عن قصد
 لان ما يقع لا عن قصد مثل ما يحصل في حالة النوم والاغار والسهو لا يصلح للمقتدر وهو في بيان احكام ما يصلح الاقتدار
 به فيه ثم الفعل الواقع منه عن قصد يكون ذلة وسبب اسم فعل حرام غير مقصود وفي ذلة للفاعل ولكنه وقع فيه عن فعل مباح قصد
 فلم يوجد القصد فيها الى عينا ولكن وجد القصد الى اصل الفعل كمن زل في طريق ولم يوجد القصد منه الى الوقوع ولكن وجد
 القصد الى المشي بخلاف المعصية فانما اسم فعل حرام مقصود لعينه للفاعل ان كان الشئ قد اطلق اسم المعصية على الزلة
 محاذرا والزلة لا يخلف عن اقتران بيان بها انه زلة اما من جهة الفاعل كقوله تعالى اخبر عن موسى عليه السلام حين ركز
 القبط فقلته قال هذا من عمل الشيطان اى ينج غيبه حتى ضربته فوق قتيلا فافاضته اليه فبينا او من الصد تعالى كما قال عز وجل
 وعنه ادم ربه اى باكل الشجرة لئلا ينسى عن الاكل منها فهو اى اخلا حيث طلب الملك والحل بالكل ما نهي عنه واذا كان
 البيان مقرونا بالزلة لا محالة علم انها غير صالحة للاقتداء به فيها فلم يكن مما نحن بصدده ايضا كما ذكرنا في الكتاب وقد يكون
 بياننا لجمال الكتاب وهو تابع للمبين كفى الوجوب والندب والاباحة بلا خلاف وقد يكون امتثالا لتنفيذ الامر سابق وهو تابع للملزم
 ايضا بالاتفاق في الوجوب والندب فيكون مختصا به عليه السلام لوجوب الضم والتحميد والاباحة الزيادة على الرابع في النكاح
 والاباحة من معنى المغنم ونحوه هو ما لا يصلح الاقتداء بالاتفاق ايضا ثم بعد ذلك ان علمت صفة ذلك الفعل في حقه عليه السلام
 فالتحريم على ان امته مثله في الايمان بشئ ذلك الفعل على تلك الصفة حتى يقوم له دليل مخصوص وقال ابو الحسن الكرخي رحمه
 من اصحابنا وجميع الاشعرية والابو بكر الدقاق من اصحابنا الشافعية انه عليه السلام مخصوص حتى يقوم دليل على مشاركة غيره
 اياه فيه وان لم تعلم صفة فان كان ذلك الفعل من جهة المعاملات فعلة يدل على الاباحة بالاجماع كما ذكر الامام ابو اليسر وانكا
 من جملة القرب فاضل في قال بعضهم يحيا التوقف فيه فلا يحكم فيه بشئ وثبت لنا فيه مشايخه حتى يقوم دليل بين الوصف وثبت
 اشركه واليه ذهب عامة الاشعرية وجماعة من اصحابنا الشافعية كالنزالى والى بكر الدقاق والى القاسم بن كج وقال مالك بن
 شريح من اصحاب الشافعية والابو سعيد الاصطخري والحنابلة جماعة من المعتزلة انه يلزمنا الاتباع فيه فيكون واجبا في حقه عليه
 وفي حقنا وقال ابو الحسن الكرخي يقتضيه الاباحة في حقه عليه السلام ولا يثبت الوجوب والندب الا بدليل ولا يكون لنا اتباع
 فيه الا بدليل ايضا وقال ابو بكر الجصاص الرازي ان علمت صفة ذلك الفعل في حقه فثبت في حقنا بصفة ايقاعه على تلك الصفة كما هو
 الجهور وان لم تعلم صفة فيه الاباحة في حقه ولنا اتباعه فيه حتى يقوم الدليل على التحريم وهو محتمل القاسم الامام ابو زيد

والمصنف وجه قول الواقعية ان فعله عليه السلام محتمل جوباً نحو الوجوب والندب والاباحة فتقبل معرفة الفعل لا يمكن اتباعه لان المتابعة
 الاثنيان بمثل فعل الغير على الوجه الذي فعله من اجل انه فعله من اجل ان لم يكن هذا الفعل مثل الاول كالقيام والقعود او لم يكن على الوجه
 الذي فعله بان كان احدهما واجبا والاخر نفيا ولم يكن من اجل ان فعله بان على رجلان الظاهر مفروض امتثالا للامر لا يكون متابعه
 فعرفنا المتابعة لا تكون قبل معرفة صفة الفعل وبعد معرفة صفة الفعل يجوز ان يكون الفعل مصلية في حق النبي عليه السلام ولا يكون
 مصلية في حقنا فقد ارجع له ما لم يرد لنا مثل حل التسبيح وصفه المنعم وجب عليه ما لم يجب علينا مثل قيام الليل وصلاة الفجر واذا كان
 كذلك وجب التوقف الى ان يظهر وصف الفعل باليسل والى ان يقوم دليل الشبهة واجتج من قال بوجوب الاتباع بالنصوص المجتمة
 لطاعة الرسول واتباعه على الاطلاق مثل قوله تعالى واتبعوه لعلمكم تتقون الطيعوا الله والطيعوا الرسول قل ان كنتم تحبون
 الله فاتبعوني يحكم الله فان هذه النصوص وانما لما توجب اتباعه مطلقا من غير فصل بين الفعل والقول وتمسك الكرخ بان
 الاباحة سبب الثابتة في حقه بقرينة اتفقوا في كل الافعال فوجب اثباتها ولو لم يجب اثبات غير الا باليدل لوقوع الشك فيه ولما
 ثبتت الاباحة في حقه لم يجز متابعتها في الا باليدل لانه قد ثبت اختصاصه عليه السلام باباحته لبعض الافعال لما ذكرنا وثبتت مشاركة
 الامة اياه في البعض وهذا الفعل محتمل الوجوب على السواء فيجب التوقف حتى يقوم دليل ترجيح احد الوجوبين ووجه القول بالتحتمل وهو
 قول الجصاص ان اتبعه في الكتاب ان الاتباع هو الاصل في حق رسول الله عليه السلام لقوله تعالى لقاكم كان لكم في رسول الله
 اسوة حسنة فهذا تفصيل على جواز التماسه به في افعاله وقال الله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكمها لكيلا يكون على المؤمنين
 حرج في ازواج او عيالهم فيه بيان ان ثبوت اصل في حقه مطلقا دليل ثبوته في حق الامة الا ترى انه نفس على تفصيله فيا كان
 هو مخصوص صا به لقوله خالفته لك من دون المؤمنين وهو النكاح بغير مهر فلو لم يكن مطلق فعله وليا للامة في الاقدام على مثله
 لم يكن لقوله تعالى خالفته لك من دون المؤمنين فائدة فان اختصاصه بخاصية ثابتة به دون هذه الكلمة وهذا لان الرسل في جميع
 بهم فالاصل في كل فعل منهم جواز الاقتداء بهم الا ما ثبت فيه دليل اختصاصه واذ كان الاصل في كل فعل يكون منهم بصفة
 اختصاص يجب بيان اختصاصه بمقارنا به اذا لم يثبت في دليل اختصاصه واذ كان الاصل في كل فعل يكون منهم بصفة
 بعد تحقق الحاجة اليه دليل في نفسه فترك بيان اختصاصه يكون وليا على من جملة الافعال التي هو فيها قدوة امته فاسما على
 ان عند ابي الحسن الاصل هو الاختصاص والاشتراك لعارض وعند ابي بكر الجصاص الاصل هو الاتباع والاختصاص بعارض و
 العارض في الاثبات الا باليدل ثم اشيخ رحمه الله قسم افعاله اختصاصية سوى الزلة على اربعة اقسام فرض وجوب وشك ومباح وشك
 للشك في اختصاصه للاسلام ومسلم الامة رجما الله وقسمها القاصية الامام ابو زيد وسائر الاعيان على ثمانية اقسام واجبة ومقتضية
 ومباح واد بالواجب الفرض منها اقرب الى الصواب لان الواجب الاسلام اثباته دليل فيه اضطراب لا يتصور ذلك في
 حقه عليه السلام لان الدلائل المروية كلها قطعية في حقه ويمكن ان تحمل على ان المراد تفسير افعاله بالنسبة اليها وميند تتحقق فيها
 الواجب لا لا يطالب بتصوير ثبوت وجوب بعض افعاله في حقنا دليل مضطرب قوله في تفصيل السفر بيان طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم
 عليه وسلم في افعاله احكام الشرع بالاجتهاد واختلاف في هذا الفصل والصحيح عندنا ان كان في الاجتهاد واذا انقطع طهر من الوضوء
 فيها ابتغى به وكان لا يفر على الخطاء فاذا اقر على شيء من ذلك كان دلالة طاعة على الحكم بخلاف ما يكون من غيره من الديات

بالرأي وهو نظير الالهام فانه حجة قاطعة في حقه وان لم يكن في حق غيره بهذه الصفة لاختلاف في انه عليه السلام كان يبين الاحكام
بالوجه وان ذلك المنصب مختص به لانه يثبت بينا لما اوجب اليه من الشرائع والاحكام وامر بتبليغه الى الناس فكان ذلك من وجه
لاشركه لانه فيه بلا شبهة واختلاف في كونه متعبدا بالاجتهاد فيما لم يوج اليه من الاحكام فانكرت الاشعية واكثر المعتزلة كون
الاجتهاد خطا النبي عليه السلام في الاحكام لشرعية ذواته اذ لا اصول كان له العمل في احكام الشريعة بالوجه والراي
جيدا وهو مستقول عن ابي يوسف فمن اصحابنا وهو ذهب مالك والشافعية وعامة اهل الحديث وقال كثير اصحابنا بانه كان متعبدا
بالنقل والوجه في حادثة ليس فيها وحى فان لم ينزل الوحي بعد الانتظار كان ذلك دالة الاذن بالاجتهاد ثم قيل مدة الانتظار
مقدرة بثلاثة ايام وقيل بمقدرة يخوف فوت الفرص وذلك يختلف بحسب الاحداث تسلك الفريق الاول بقوله تعالى وما ينطق عن
الهيوى ان هو الا وحى يوحى اخبرانه لا ينطق الا عن وحى واحكم الصادر عن الاجتهاد لا يكون وحيا فيكون داخل تحت النسخ وبان
النبي عليه السلام كان يصب احكام الشرع ابتداء والاجتهاد راى العباد ومحتل للخطا فلا يصح لتعصب الشرع ابتداء لان ذلك
حق الله تعالى فكان اليه نصيب الاحكام الشرعية ان المصير الى الراي الذي هو محتل للخطا انما يجوز عند الضرورة حيث لم يجد الا
بمع وجود النص في الضرورة انما ثبت في حق الامة لا في حق اذ الوجه ياتيه في كل وقت فكان اشتداله بالراي كاشفا لثبوت
مع وجود النص تسكت الامة لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار احرا لا اعتبارا لاولي الابصار اذ المراد من البصر البصيرة
والنبي عليه السلام اعظم الناس بصيرة واصفا هم سرية واصوهم اجتهادا واحسنهم استنباطا فكان اولى بهذه التفتيح وبالله
تحت الخطاب وسجد ربه انما يثبت في انه عليه السلام اعتبر فيه دين الله بين العباد وذلك بيان لطريق القياس بان الاجتهاد
يسير على العلم بمكانة النصوص والوقوف على طريق الاستعمال ورسول الله عليه السلام اكل الناس في ذلك ستر كان يعلم المشقة
التي لا يعلم احد من الامة وبعد العلم بالمعنى الذي يتعلق احكام الوقوف على طريق الاستعمال لا وجه لمعنه عن ذلك لانه
نوع حجة وذلك لا يلحق بملوك ورجة مع اطلاق غيره فيه درجة القول المختار ان النبي عليه السلام كرم بالوجه غالب امواله لانه
لا يتخلل عن الوجه والراي ضرورة فوجب عليه تقديم طلب النص بانتظار الوجه لاحتمال صابة النص بنزول الوحي كما وجب على
المقيم طلب الماء في موضع يري حجة وجوده فصار انتظار الوجه في حقه كطلب النص النازل الخفية بين النصوص في حق سائر الرعية
ومدة الانتظار باقية ما دام رجاء نزول الوجه باقيا فاذا خاف ان تفوت الحادثة بلا حكم فحينئذ ينقطع طمعه عن الوجه فيجوز بالراي
ثم اجتهاد عليه السلام لا يحتمل الخطا عند اكثر العلماء لاننا امرنا بما اتينا به في الاحكام بقوله عز اسمه فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك
فيما شجرت بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم خراجا مما قضيت وبغير ذلك من الايات فلو جاز الخطا فيه لكانا ما مورين بالاتباع الخطا وذلك
غير جائز وعند اكثر اصحابنا يحتمل الخطا بدليل قوله عز اسمه عفا الله عنكم لم اذنت لهم فانه يدل على انه انطأ في الاذن
لهم وبدليل نزول الكتاب في اسارى بدر وغيرهما من الدلائل لكنه لا يستعمل القرار على الخطا وما ذكرنا انه يؤدى الى الامر بالاتباع
خطا فاذا قره الله تعالى على اجتهاده دل على ان كان هو الصواب فهو جمل اليقين كالنص فيكون مخالفة حراما وكفران خلا
اجتهاد غيره من الامة حيث يجوز مخالفة لمجرد اخر لانه احتمال الخطا والقرار عليه جائز ان في حق الامة فلا يتعين النص
في حق احد وان كان الحق لا يحد بهم فيجوز لكل واحد مخالفة الاخر بالاجتهاد والاحتمال الصواب في اجتهاده واحتمال الخطا

في اجتماعه في هذه الامور من النبي عليه السلام وكون غيره نظير الامام هو القدر من القلب من غير
في نوع استدلال بوجه فانه حجة قاطعة في حق النبي عليه السلام حتى لم يجوز لاحد مخالفة بوجه للتبعية بانه من عند الله تعالى وخصته
من القرار على الخطاء والامام غيره وليس بوجه اصطلاح الالهيون والحقية وعدم دليل يدل على انه حجة والتمسك بعضهم بقوله تعالى
وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فانه نزول في شان القرآن وما لا يخرج من كلام
انه افتراء من عنده فكان معناه ان ما ينطق به قرانا فهو وحي لا من الهوى لان ما ينطق به مطلقا كذلك ولكن سلكنا ان المراد به التفسير
فلا نسلم ان اجتماعه مع التفسير علمي بل هو وحي باطن لان تفسيره على اجتماعه يدل على انه هو الحق حقيقة لما اذا ثبت بالوحي
ابتهار كل واحد منهما فيحصل منتهى شرا من قبله والقول الصحيح فيه ان ما قص له تعالى او رسول منها من غير انكار بل من اجل انه
شريعة رسولنا لا انما لما يقيننا الى ان النبي عليه السلام وصارت شريعة له لما سئله كانت من شئته واعلم انه يجوز ان يعبث الله تعالى
بشيء من شريعته من قبله من الانبياء ويا مره باتباعها ويجوز ان يتعبد به بالنبي عن اتباعها وليس شروكها استبعاد ولا استنكار فان
الحدود تقيد وقد تختلف فيجوز ان يكون الشئ مسلمة في زمان النبي الاول وكون الثاني ويجوز حكمه ويجوز ان يكون محذوف في زمان
الاول والثاني ويجوز ان يتكلم الشرائع ويتفق الا ان العلماء اختلفوا في وقوع التعبد به من موافقين اعداءه عليه السلام بل كان
متمم بشريعة احد من الانبياء قبل البعث فابي بعضهم ذلك كابي الحسن البصري وجماعة من المتكلمين واثبتته بعضهم كالحسين في هذا
فقبل كان يتعبد بشريعة نوح قبل بشريعة ابراهيم وقيل بشريعة موسى وقيل بشريعة عيسى وقيل كانت ثابتة ان شريعة وقوف في بعضهم كالغزالي
وعبد الجبار وعمل بيان هذه المسئلة اصول التوحيد الثاني ان النبي عليه السلام بعد البعث وامته بل كانوا مستعبدين بشريعة تقدم
من سب سئلة الكتاب فذهب كثير من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي وطائفة من المتكلمين الى انه عليه السلام كان يتعبد بالشرع الذي
قبل من الانبياء وان كل شريعة تثبت لمنه في باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم الدليل على الانتسخ فمسألة
هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبي عليه السلام الا ان ثبت نسخها وذهب اكثر المتكلمين وطائفة من اصحاب
الشافعي الى انه عليه السلام لم يكن مستعبد بالشرع من قبلنا وان شريعة كل شئ منتهى بوفاته او بعثته في اخر الا ما يحتمل التوقيت و
الانتسخ ففصل هذا لا يجوز اعمل بها الا بما قام الدليل على بقاءه وقال بعضهم يلزمنا العمل بالنقل من شريعة من قبلنا فيما لم يثبت ناسخه
على ان ذلك الشريعة لبنينا ولم يفضلوا بين ما يصح معلوما منها بنقل من الكتاب او برأية المسلمين عامة ابيهم من الكتاب ومن
ما ثبت من ذلك بيان في القرآن والسنة وذهب اكثر مشايخنا رحمهم الله الشيخ ابو منصور والقاسم الامام ابو زيد والشحان
شمس الائمة ونحو الاسلام وعامة المتأخرين الى ان ما ثبت بكتاب الله تعالى انه كان من شريعة من قبلنا او بيان من الرسل
يلزمنا العمل على انه شريعة بنينا ما لم يكن ناسخه فاما ما لم ينقل من الكتاب او بفهم المسلمين من كتبهم فانه لا يجب اتباعه لقيام دليل بوجه
للعلم على انهم حرفوا الكتب فلا يعبر نقل لهم في ذلك ولا فهم المسلمين ذلك من كتبهم لتوهم ان المنقول المفهوم من جملة ما حرفوا و
وكن الا يعتبر قول من سلم منهم فيه لانه انما يعرف ذلك بظاهر الكتاب او بنقل جماعة منهم ولا حجة في ذلك لما قلنا اصح الفرق الاول بوجه
اوليك الذين هم من الله فذهب ابيهم ائمة امر النبي عليه السلام بالاعتقاد وسجدوا للانبياء والهدي اسم للايمان واشرائع جميعا لان
الاقتداء او يقتض بالكل فوجب عليه اتباع شرعهم بقوله تعالى ثم ادعنا اليك ان تقيم الصلاة وتقيم فيها والامر للوجوب وبان الرسول الهدي

كانت البشرية منسوبة اليه لم يخرج منها ان يكون رسولا بعث رسول اخر بعده فلذا اشترعيته لا يخرج منها ان يكون معمولاً بها بعث
رسول اخر لما لم يزل ينسخ فيها يؤمن ان اثبت شريعة لرسول قد ثبت حقيقة ولونه مرضيا عند الله تعالى فاما علم كونه مرضيا بعث رسول الاخر من ان يكون بعث
رسول اخر واذا ثبت مرضيا بعث رسول كان معمولاً به كما كان قبل بعث الرسول الثاني وكان بعث الثاني مؤيداً له وواضح من قال
بأن خلاص كل شدة في نبينا واعتبارها بوفاته او بعث نبي آخر بقوله تعالى لكل جيلنا حكم شرعة ومنهاجا فانه يقتضيه ان يكون كل نبي
واعنيا الى شريعته وان يكون كل امة بمنفعة بشرية جاء بها نبينهم وبان بعث الرسول ليس الالبان ما بالناس حاجة الى بيان
فاذا لم تحصل شريعة رسول منتفئة بعث رسول خر ولم يات الثاني بشرع متناف لم يكن بالناس حاجة الى البيان عند بعث الثاني
لكونه مبنياً على عدم الحاجة اليه فلم يكن في بعثه فائدة والله تعالى لا يرسل رسولا بغية فائدة فثبت ان الاختصاص
هو الاصل في الشرائع يؤمن ان اكثر الانبياء بعثوا الى قوم مخصوصين ورسولنا هو المبعوث الى الناس كافة على ما ورد في النص
واذا ثبت انه قد كان في المسلمين من يكون وجوب العمل بشريعة على اهل مكان ون اهل مكان كتيب وموسى عليه السلام فان
شريعة شعيب عليه السلام كانت مختصة باهل دين واصحاب الايكة وشريعة موسى عليه السلام كانت مختصة بنبي اسرائيل من
بعث اليهم علمنا انه يجوز ان يكون وجوب العمل به على اهل زمان دون اهل زمان اخر وان ذلك الشرح يكون منتفيا بعث نبي
اخر وان المبعوث الاخر يدعو الى العمل بشريعة ويامر الناس بتابعه ولا يدعوا الى العمل بشريعة من قبله واضح الفرق الثالث بان
النبي عليه السلام كان اصلا في شرائع بليل ما ذكر شمس الامامة رحمه الله ان اخذ المتأنيق على النبيين بالتصديق في قوله تعالى
واذا اخذنا من المؤمنين ايمانهم بما اتيتكم من كتاب وحكمه ثم جاءكم رسول مصدق لما بعثتموه من قبلكم فاعلموا ان الله قد بعث
نبيه من بعث اخرائه وجوب اتباعه وبهذا ظهر ثبوت نبينا عليه السلام فانه لا شبهة بعده فكان اكل من تقدم ومن تاخر في حكم المتبعين
له وهو بمنزلة القلب يطبقه الراس ويتبعه الرجل واذا كان كذلك لا يستقيم ان يكون تعبداً بشريعة من سلف لان فيه جعل الرسول
كواحد من ائمة من تقدم وهذا غرض من وجبه وحطس بنته واعتقاد انه تتبع لكل نبي تقدمه ولا يستغنى ذلك احد من اهل المسئلة
ولا يقال ان الانبياء عليهم السلام كانوا قلية فكيف يكون هو اصلا في شرايع الدين مقبولاً قبله لانا نقول فقد هم في زمان
لا يمنع عن ذلك فان استمر الاربع قبل الفهر وسبب تايده له ولا يمنع عن كونهم اصلاً فالانبياء مع تقدمهم موسسون لقاعدته فان
المقصود من نظرة الخلق ادراكهم لسعادة القرب من محضرة الاممية ولم يكن ذلك الا بتبرعين الانبياء عليهم السلام فكانت النبوة
تقصودة بالاياد والمقصود كما لعالمها وانما تكمل بالتدرج على ما جرى من الله تعالى سنة فتتم اصل النبوة بادوم عليه السلام
ولم تنزل تتوكل حتى بلغت الكمال بحمد عليه السلام فكان تمهيدا لا اولها وسيلة الى الكمال كتبها بين النبوة وتمهيد اصول السحطان
وسيلة الى كمال صورة الدار التي هي غرض الهندس ولهذا كان خاتم النبيين فان الزيادة على الكمال نقصان فثبت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
في النبوة ولم يشريعه غيره بمنزلة التابع له يؤمن ان النبي عليه السلام لما رمى صحيفة من التورية في يد عمر رضي الله عنه قال اتهموني
افهم كما تهركت اليهود والنصارى والله لو كان موسى ميالاً وسعدا لاتباعه في قضية دليل على ان الرسول المتقدم بعث نبينا
بمنزلة استقر في لزوم اتباع شريعته لو كانوا احياء وان ما لم ينسخ من شرايعهم صارت شريعة لكن التحريف من اهل الكتاب كان
امراً خارجاً وكثيراً بعد العادة والتلبيس منهم ووقعت الشيعة في نظام فشظنا ان تثبت ذلك بالكتاب والسننة احرازاً عن النعمة

واحتياطاً في أمر الدين ولا حجة لهم في قوله تعالى وكل جعلنا منكم شعرة وسنهأ حالنا لندين على نسخ الأول في الجواز لا يدل على استحسانها بالكلية فاستثنى من نسخ
 شريعة المتأخر قوله واقع بهنتم باب استنباط أصحاب النبي قال أبو سعيد البرقي في تقليد الصحابي واجب شره بالقياس
 لا احتمال السماع والتوقيف لفصل أصابهم في نفس الراي بشبهة أحوال التنزيل ومعرفه أسنابه وقال أبو الحسن الكرخي رحمه الله لا يجوز
 تقليد الصحابي إلا فيما لا يدرك بالقياس وقال الشافعي لا يقلد أحد منهم وهذا الخلاف في كل ما ثبت عنهم من غير أنما كان منهم من غير أن ثبت
 بلغ غير قابلية مسأله إمامان مختلفان في شيء فالحق لا يدين وإقوا عليهم حتى لا يمكن لاحسان يقول بالراي قولاً خارجاً عن قلوبهم لا يقطعوا
 بالبعوض بالتعاضل لا تعين فيه الراي لم تجز الحاجة بينهم بالحيث لم يرفع محل القياس ما التام في فان رتبهم في الفهم يجوز تقليده في بعض مشائخنا
 خلافاً للبعوض لأن شبهة السماع لما تحققت في قول الصحابي ناسبان لم يوجب بأخر أقسام السنة أو الشبهة بعد الحقيقة في الرتبة لا أنما
 ان فذهب الصحابي إماماً كان أو حاكماً أو مفتياً ليس بحجة على صحابي آخر إنا الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين
 فقال أبو سعيد البرقي وأبو بكر الرازي في بعض الروايات جماعة من أصحابنا أنه حجة وتقليده واجب شره بالقياس
 وهو مختار الشافعيين وأبو اليسر المصنف وهو يذهب مالك وأحمد بن حنبل في أحد الروايتين وإشافعي في قوله القديم وقال أبو الحسن
 الكرخي وجماعة من أصحابنا لا يجوز تقليده إلا فيما لا يدرك بالقياس واليه يميل القاضى الإمام أبو زيد على ما يشير إليه تقريره في التوقيف
 وقال الشافعي رحمه الله في قوله لا يجوز تقليد أحد منهم وان كان فيما لا يدرك بالقياس واليه ذهب الأشاعرة والمعتزلة ومنهم من جوزه
 التقليد وان كان لا يوجب التقليد تباع الانسان غيره فيما يقول أو يفعل متفقد الحقيقة فيه من غير نظر وتامل في الدليل كان هذا
 المتبع جعل قول غيره أو فعله مادة في غنفت من غير مطالبة دليل فلهذا لا يكون اتباع الصحابة تقليداً حقيقة لأنه عمل بالدليل سنته
 التقليد نا لا فيما إلا أنه سمى تقليداً باعتبار الصورة تمسك القائلون بدمج أو تقليد الصحابة بأنه قاطر فيهم الفتوى بالراي طوط
 لا وجه للافتكاره وانما الخطأ في اجتهدهم ثابت لكونهم غير معصومين عن الخطأ وكسائر المجتهدين الاتية أنه كان يخالف بعضهم فيها
 ويرجع الواحد منهم عن فتواه إلى فتوى غيره وكانوا لا يدعون الناس إلى قولهم ولولم يكن محتملاً للخطأ لما جاز لهم المخالفة بأمرهم وأول
 عليهم دعاء الناس إليه وقد قال ابن مسعود ان أخطأت فمض ومن الشيطان وإذا كان قول الصحابي محتملاً للخطأ ولم يجز لمجتهد آخر
 تقليد به كما لا يجوز تقليد التابعي ومن بعدهم من المجتهدين ولان قول الصحابي لو كان حجة لكان حجة لكونهم أعلم وأفضل من غيرهم
 لما بهتهم التنزيل وسماهم التأويل وقوفهم من أحوال النبي عليه السلام ومراوده من كلامه على ما لم يفت عليه غيره ولو كان كذلك لكان
 قول لا أعلم والأفضل صحابياً كان أو غيره حجة على غيره لوجود العلة والأمر بخلافه أو ليس للمجتهد تقليد من هو أفضل منه ثم الشافعي
 لم يفرق بين ما لا يدرك بالراي من المقادير وسخو ما وبين غيره لأنه يجوز أنه انما أفتى فيما لا يدرك بالقياس لمحبة طمأنينة ولا يكون كذلك
 مع جواز ان لا يكون دليلاً لا يلزم غيره كالاكتفاء لما احتمل ان لا يكون دليلاً لا يكون حجة على مجتهد آخر الا ان كان قول التابعي
 وسائر المجتهدين فيما لا يدرك بالراي ليس بحجة مع أنه لا يظن بهم المجازفة والكذب وكذا قول الصحابي وافر أبو الحسن الكرخي ومن
 تابعه ينهوا فقبل قول الصحابي فيما لا يدرك بالقياس لتعين جهة السماع فيهم إذ لا يظن بهم المجازفة من قبل ولا يجوز ان يحمل قولهم
 على الكذب قال الدين انتقل اليها بر وإيتهم في حمل قولهم على الكذب والباطل تفسيرهم وذلك بطل وإيتهم ولا يدخل المراد
 فيه فتعيين السماع وصار فتواه فيه كرواية عن رسول الله عليه السلام بخلاف قول التابعي حيث لم يكن حجة لان أحوال الصحابي

فقد كان مصاحبا لمن نزل عليه الوحي فكان الاصل في حق السماع فلا يحمل قوله منقطعاً عن السماع الا اذا ظهر دليل غير
وهو الراي ولم يوجد فلا يثبت الا منقطعاً بالاحتمال اليه اشير في التقييد على ان السماع انما يثبت في ما لا يدخل في العمل
فيه قد وجد من بعد الصحابة من غير ظهور نص كما نقل عن الصحابة ولو ثبت عنهم قول فيما لا يدخل في العمل فيه لكان
انما يثبت على نقل ولعلنا ه حجة وايضا ولكنه لم يثبت وانما القائلون بوجوب التقييد بالنص وهو قوله تعالى ولا يسمع
الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان مع الصحابة والمتابعين لهم باحسان وانما استحق
التابعون لهم هذا المدح على اتباعهم باحسان من حيث الرجوع الى راسهم وكون الرجوع الى الكتاب والسنة
لان في ذلك استحقاق المدح باتباع الكتاب والسنة لا باتباع الصحابة وذلك انما يكون في قول واحد منهم ولم
يظهر من بعضهم فيه خلاف فاما الذي في انتم فلا يكون موضع استحقاق المدح فانه ان كان يستحق المدح
باتباع البعض يستحق الذم بترك اتباع البعض فوقع التعارض فكان النص دليلاً على وجوب التقييد بهم اذ لم
يوجد فيهم اختلاف ظاهر كذا في غيرنا انما بالمعقول وهو من وجهين كما اشير اليهما في الكتاب احدهما ان احتمال
السماع في قول الصحابة ثابت بل الظاهر الغالب من حاله انه يفتي بالخبر وانما يفتي بالراس عند الضرورة
تشاور القراء لا احتمال ان يكون عندهم خبر واذا لم يجدوا يفتي بالراس وقد ظهر من عادتهم انهم كانوا يسكتون عن
الاسناد عند الفتوى اذا كان عندهم خبر يوافق فتواهم كما كانوا يستدلون بالشيء عليه السلام لان الواجب
بيان الحكم عند السؤال لا غير واذا ثبت احتمال السماع في قوله بل هو الاصل فيه كان مقدماً على الراس الذي ليس
عند صاحبه خبر يوافق ويقره فكان تقييد قول الصحابة من هذا الوجه بمنزلة تقديم خبر الواحد على القياس
الثاني واليه اشير بقوله وفضل اصحابهم ان قوله كان صادراً عن الراي في الصحابة اقوى من راي غيرهم لانهم كانوا
طهرون رسول الله عليه السلام من بين احوال الائمة نزلات فيها النصوص والاحكام
التي تنير باعتبار الاحكام ولهم زيادة جد وحرص في بذل مجهودهم في طلب الحق والقيام بما هو سبب توالم اليه
وزيادة احتياط في حفظ الامور وخطابها والتامل بالنص عندهم فيه غاية التامل وفضل درجة ايسر
ذلك انهم هم في هذه المعاشرة مع رايهم على راس غيرهم وعند تعارض الراي بين سنا اظهر لاجل هذا نوع ترجيح
وجوب الاخذ به لك قلنا اذا وقع التعارض بين الراي الواحد من راسه الواحد منهم وجب تقييد رايه في رايه
لزيادة قوة رايه من الوجوه التي ذكرنا وما ذكرنا من الجواب عن قوله انهم لم يثبتوا تقييدهم لان اول
سئل ذلك ولكن ليست الدلائل المتقدمة على نمط واحد فان خبر الواحد مع احتمال مقتضى القياس وكذا
قول الصحابة رضي الله عنه كونه اقرب الى الفتوى المذكورة فاقول ليس من تأويل الصحابة لا يكون مقبولاً
على تأويل غيره ولم يثبت فيه هذا الاحوال وكذا في الفتوى بالراس قلنا التأويل يكون بالتأمل في وجوه
الائمة ومعاشرة الكلام ولا حجة لهم في ذلك الباب على غيرهم ممن يصرح من انما يثبت

اللسان فاما الاجتهاد في الاحكام فاشكاله في معاني النصوص التي هي العمل في احكامهم شرع وكتب يختلف باختلاف
الاحوال ولا جلة ظهرت لهم لثمة بشهادة الاحوال على غيرهم من المشايخ ثم بين الشيخ محل النزاع بقوله في الاحوال اي اختلافها في
في كذا ذكر في الميزان وصورة المسئلة اذا ورد قوله عن الصحابي في حادثة لم يحتمل الاشتراك فيما بين الصحابة بان كانت مما لا يقع به
البلوى والحاجة لكل ولم يكن من باب ما شتهر عادة ثم لم نقل بهذا القول في التابعين ولم يرد عن غيره من الصحابة خلاف
ذلك فاما اذا كان القول في حادثة من جنس الاشتراك في اللفظ ولا يحتمل اختلافه بان كانت من جنس الحاجة والبلوى في عدم الحاجة والبلوى
مثلما فيما بين اصحاب من لم يظهر خلاف من غيره فيه هذا اجماع يجب العمل به وكذا اذا اختلفوا في شيء فالحق لا يبعد وادقوا لهم
الى آخري في ذكر في الكتاب وفي بعض النسخ وصورة المسئلة اذا ورد قول من الصحابي فيما يدرك بالقياس ولم نقل من غير
تسليم ولا اشكال وادقوا كان ووجه فيما لا يدرك بالقياس كان حجة بخلاف بين اصحابنا ولو نقل من غير تسليم كان حجة
فلا يجوز خلافه ولو نقل من غيره فهو اشكال كان ذلك اختلافاً بينهم في ذلك الحكم بالراسي وذلك يجب الترجيح او العمل عند
تقدير الترجيح بانها شار و عدم جواز احداث قول آخر لانهم اذا اختلفوا على قولين او اقوال فعدوا جميعاً على انحصار الاحوال
فيما لو اضرورة تعدد اجتماعهم على الخطأ وخروج الحق عن اقوالهم فكان القول بخارج عن اقوالهم خطأ يتعين فيكون دور اللفظ
البعض بالبعض اسي لا يسطر البعض الاقوال بعضها ولا يطلب فيها ما نسخ ليحل الآخر ناسخاً للتقدم لا نسخاً لما اختلفوا فيه
بينهم بالسماع من النبي عليه السلام تعين فيه الراسي والاجتهاد في اقوالهم محل القياس اي حل قول الصحابي محل القياس فصار
تعارض اقوالهم كعارض وجه القياس لا نسخ في القياس فكذلك في اقوالهم بل يجب الترجيح ان المكن في العمل بالجملة بانها
بشهادة القلب قوله واما الثاني فكذلك اجماع التابعين اذا لم يبلغ درجة الفتوى في راسن الصحابة ولم يرد عنهم في الراسي كان نقل سائر
ايتام الفتوى من السلف لا يصح تقليده اذ كان من نقل فتواه في راسن الصحابة كما عمن البصري ربه وسعيد بن المسيب ربه و
الفتوى في الشيع وشريح وسروق وعلقمة فمن ابى فتوى في راسن احد بهما انه قال لا اقلدهم رجال اجتهادوا ونحن رجال فقهوا وادقوا
الطائفة من المذنب والثانية ما نقل عنه في النوادر ان كان من ائمة التابعين اجماعهم في الفتوى وسوغوا الاجتهاد فانما اقلدهم لا نسخاً
سوغوا الاجتهاد وراخهم الصحابة في الفتوى صارت مثل قيسية من اجتهاد اياهم الا ترى ان علياً حاكم الى شريح وكان عمر رضي الله
ولاه القضاة فخالف علياً رضي الله عنه في رد الشهادة الحسن رضي الله عنه في القرابة وكان من راسي على جواز الشهادة لابن ابي عمير
سروق ابن عباس في النذر بزوج الولد فاجب سروق فيه شهادة بعد ما وجب ابن عباس فيه رامة من الابل فخرج الى قول سروق
سئل ابن عمر رضي الله عنهما سبيلة فقال سلوا عنهما سعيد بن جبيرة فموا علمهما مني وكان السن بن مالك في رواية اذا سئل عن مسألة
فقال سلوا عنهما سولانا احسن فثبت ان الصحابة كانوا يسوغون الاجتهاد للتابعي ويجهون الى اقوالهم ويعتد بهم من جملة من اعلموا
كان كذلك يجب تقليد جميع تقليد الصحابة وجه الظاهر ان قول الصحابي انما هو لاجتهاد السماع والفصل صوابهم في الراسي بركة
صحبة النبي عليه السلام وذلك مقتودان في حق التابعي وان بلغ درجة الاجتهاد اجماعهم في الفتوى لا حجة لهم فيما ذكره ابن ابي عمير
لان غاية ذلك انهم صاروا مشكوك في الفتوى وراخهم فيها وان الصحابة رضوا سلموا لهم الاجتهاد ولكن السماع في الشيء
عليها وجوب التقليد وجواز من اجتهاد السماع وشايد احوال التنزيل بركة صحبة الرسول صلى الله عليه وسلم مقتود في حكمه فلا يجوز

تقليدهم بحال كذا في ادب القاضي للصدر الشيرازي رحمه الله تعالى

باب الاجماع

الاجماع في اللغة هو الغرم يقال اجمع فلان على كذا اذا غرم عليه ومنه قول تعالى اجبارا فاجعوا امركم امي
اغرمه عليه وقوله عليه السلام لا حيي امة من لم يجمع الصيام من الليل امي لم يجمع عليه والاتفاق ايضا ومنه قولهم اجمع القوم على كذا اي
اتفقوا عليه والفرق بين الميخين ان الاجماع بالمعنى الاول يعمرون واحد بالمعنى الثاني لا يعمرون الا من اثنين فما فوقه وفي الشريعة
هو عبارة عن اتفاق المجتهدين من هذه الامم في كل عصر على امر من الامور فارية بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد والقول او
الفعل واذا طبق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول او الفعل الدالين على الاعتقاد واحترز بلفظ المجتهدين باللام المستوفى
لجميع عن اتفاق غيرهم كالعادة والاتفاق بعضهم ويقولون من هذه الامة عن المجتهدين من ارباب الشرائع السابقة وقوله
في كل عصر عن ائمتنا ان الاجماع لا يتم الا باتفاق مجتهد في جميع العصور الى يوم القيمة لتناول لفظ المجتهد جميعهم وانما
قيل على امر من الامور ليكون تناولا للقول والفعل والاثبات والنفي والاحكام العقلية والشرعية وهذا التحريف المتبادر
على قول من لم يعتبر موافقة العوام ونحو مقتضى في الاجماع اطلاقا من اعتبر موافقتهم فيما لا يحتاج فيه الى الراس فشرط فيه
اجماع الكل كما يشير اليه كلام المصنف فاحذر الصريح عنده ان يقال هو الاتفاق في كل عصر على امر من الامور من جميع من
هو ائمة من هذه الامة فقوله من هو ائمة يشمل المجتهدين فيما يحتاج فيه الى الراس دون غيرهم ويشتمل الكل فيما لا يحتاج فيه الى
الراس فيصير عامعا عاما وهو موقوف بما عذر عامة المسلمين من اهل الامم من لم يجعل حجة تشتمل على جميع النظم
القائمان من المعتزلة والخوارج واكثر الروافضيين متمسكين بان وقوفهم على قيل لانه لا يمكن ضبط اقوال اهل العلم اجمع كونهم وتباعدوا
الامر ان اهل بغداد لا يعرفون اهل العلم بالخبر لا بالمشرك فضلا عن ان يعرفوا اقوالهم في احوالهم فثبت ان معتزلة قول
الامة باجمعهم في احوالهم متعذر وكيف يشعور بالاتفاق اراهم في احوالهم متعذر تفاوت الفطن والفرح واختلاف المذهب والمطالعة
اخذلك قوم جزاسن اساليب الظنون فيكون تصوير اجماعهم في احكامهم لظنونهم بمنزلة تصوير العالمين في صورة يومهم على قيام او
قعود او اكل نوع من الطعام وهذا فاسد لان الاجماع لما كان متصورا في الاخبار المستفيدة يكون متصورا في الاحكام ايضا
كما يوجد في دعوى اجماعهم على الاخبار المستفيدة في دعوى اجماعهم على الاحكام والاشارة الى ما يمنع عن نقل عاوده اذا كان
مختصا باثنين فما اذا كان كذلك فلا اختلاف في التوافق فيما يشعرون من الظن فيجب ان لا يختلفوا فيه بل يوجب
اجتماع الكل بالنظر فيه الى حكم واحد يطل جميع ما ذكره بالوقوع فانما تعلم على الامم فيه اجماع الصحابة على تقديم نص القاطع على
ما ليس كذلك وباجماع جميع اخفية على اخبار التسمية في الصلوة واجماع جميع الشافعية على بطلان النكاح لغيره في الوقوع
ودليل احواله زيادة وتمسك العامة الكتاب السنة والمعتق اياها لا يتصور ان يوافق الرسول من بعد ما تبين بالبرهان
وتبين غير سبيل المؤمنين قوله ما تولى ولم يزل جنهم وجمعة التمسك به تعالى نوعا على تواليه غير سبيل المؤمنين كما توعد على مخالفة
الرسول عليه السلام فسوى بينهما في استحياء التمسك به تعالى لانفسه لا وعلا ولم يكن ذلك محرما لما توعد عليه
فما حسن اجماعهم بينه وبين شقوة الرسول في الوعيد كما اجمعت جميع بين الامة على ان لا يوافقوا في الوعيد او في اتباع غير سبيل المؤمنين
وجب اتباع سبيلهم فيكون الاجماع حجة لانه يبين ما لا يشك في نقله من يقول ان اتباع غير سبيل المؤمنين يتوعد عليه بشقوة

فلا يثبت الترتيب فيها اذ المعلق بالشروط معلوم قيل وجود الشبهة لانه قد ثبت ان المشقة بالافراد باسبب استحقاق الوعيد لقوله تعالى
ومن يشاقق امره ورسوله فان الله شديد العقاب وقد ساعدنا الله بنصه في ذلك ولو كان المجموع سببا لاستحقاق العقاب لم يكن
ان لا يكون المشقة بالافراد باسببها وهو خلاف النص والاجماع واذا كانت المشقة بالافراد باسببها كان الاتباع بالافراد سببا لغيرها
اذ لم يجعل سببا لم يوجب له ذكره فائدة وصار كقول تعالى والذين لا يتوبون مع الله العاخرة ولا يفتنون النفس التي حرم الله الا يتوبوا
لا يفتنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما في ان كل واحد من هذه الامور الثلاثة سبب لاشد قول تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله
وكونوا مع الصادقين فوجه التمسك به بانه تعالى امرنا لتكون مع الصادقين والمراد من الصادق هو الصادق في كل الامر
اذ لو كان المراد هو الصادق في البعض لم يمتد الامر بموافقة كلا الخصمين لان كل واحد منهما صادق في بعض الامور ثم لا يجوز ان يكون هذا
امرا بالمتابعة في بعض الامور لانه غير مبين في هذه الآية فيلزم منه الابهال والتعليل ثم نقول ان لك الصادق في كل الامور التي يحتملها
كل الامور اما مجموع الامنة او بعضهم والثاني باطل لان التكليف بالكون معهم يستلزم القدرة عليه ولا يثبت القدرة الا بمعرفة
ايمانهم وقد علمنا ضرورة انما لا نعرف احدا يقطع فيه بانه من الصديقين فثبت ان الصديقين الذين امرنا بالكون معهم مجموع الامنة
وذلك يدل على ان الاجماع حجة واما السنة فما تظاهرت الروايات عن الرسول بعصمة هذه الامنة عن الخطأ بالافراد فمختلفة على سائر
الثقات من الصحابة لقوله عليه السلام لا تجمع ائمتي على الضلالة او على ضلالة لم يكن احد يجمع ائمتي على ضلالة وفي رواية اخرى لا يخطئ ائمتي
سنا فلو علمنا حسن عليكم بالسواد الاعظم من خرج من الجماعة قيد شبهة فقد خلع رتبة الاسلام عن غمته الى غير ما من الاحداث التي
لا يحصى كثرة ولم تنزل كانت ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم متمسكا بها في اثبات الاجماع من غير
خلاف فيها ولا تكثير الى زمان الخلف والعادة قاضية باحالة اتفاق مثل هذا الخلق الكثیر مع تكرار الزمان واختلاف هذا بهم
همم ودورهم مع كونها مجبولة على الخلاف على الاحتجاج بها الاصل له في اثبات اصل من الشريعة وهو الاجماع من غير ان يبين
احد على ضاده والاطالة واطمار النكبة فيه اما المعقول فهو انه قد ثبت بالبرهان القطعي ان نبينا عليه السلام خاتم الانبياء وشرعية دامت
يوم القيمة فتحت حوادث ليس فيها نص قاطع من الكتاب والسنة واجمعت الامة على حكمها ولم يكن اجماعهم موجبا وخرج ائمتهم
ووقعوا في الخطا او اختلفوا في حكمها وخرج ائمتهم عن اقوالهم فقد انقضت شرعية فلا يكون شرعية كل ما دلت فيؤدى الى اخلاف في
اخبار الشريعة وذلك محال فوجب القول بكون الاجماع حجة قطعية لتدوم الشرعية بوجوده حتى لو يودى الى الحال قد اعترضوا على هذه
الادلة بوجوده وقد ذكرنا بعضها مع اوجه تنافي الكشف فلا نطول هذا الكتاب بذكر ما اختلف القائلون بان الاجماع حجة فمن سيقدهم الاجماع
قال بعضهم لا اجماع الا للصحابة وهو مذموم داود بن تالعة من اهل الطوائف احمد بن حنبل في احاديث الروايتين عنه لان الاجماع انما صار حجة
بعضه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كما عرف والصحابة هم الاصول في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا تخفى كانوا ائمة الخاطبون لقوله
كنتم خير امة اخرجت للناس لقوله كذلك جعلناكم امة وسطا ومن غيرهم اذا اختلفت تناول الموجود دون المعلوم ولانه لا بد في الاجماع من اتفاق
الكل والعلم باتفاق الكل لا ينافي الا في اجمع المحصور كما في زمان الصحابة انا في سائر الازمنة فيستحيل معرفة اتفاق المؤمنين
على شيء مع كثرتهم وتفرقهم في مشارق الارض ومغاربها وقال بعضهم هم الزيدية الامامية من الروافض لا اجماع الا لعترة الرسول
اسمى قرايته متمسكين بذلك بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت وليطهركم تطهيرا الخبر ينفي الرجس عنهم بكلمة

انما احصاة الديانة على اتفانهم فقط وانما خطا من الرجب فيكون منفي عنهم فقط ولقول عليه الصلوة والسلام الى تارك فيكم
الثقلين فان تمسكتهم بهما لم تضلوا الكتاب الله وعترتي حصرتهم كسب بجمها فلا يقف اقامة اجماع على غيرهما وبانهم اختصوا بالشرف
النسب وكانوا اهل بيت الرسالة ومهبط الوحي والنبوة وواقفوا على اسباب التنزيل ومعزة التناويل وافعال الرسول احواله بكثرة
الحال فكانوا اولى بهذا الكرامة وقال بعضهم لاجماع الالاهل المدنية نقل عن مالك انه قال اهل المدينة اذا اجمعوا على
شيء لم يعتد بخلاف غيرهم متمسكا بقوله عليه الصلوة والسلام ان المدنية طيبين تنفي خبثا كما ينفي الكبر حيث استخبروا خطا من
اجتنب فكان منفي عنهم واذا اتفقوا على شيء ثبتت مشايخهم ضرورة بان المدنية دار حجة النبي عليه الصلوة والسلام وموضع
ومهبط الوحي وجمع الصحابة ومستمرة الاسلام ومتبوا الايمان وفيما ظهر العلم ومنها صدر فلا يجوز ان يخرج الحق عن قول اهلها
كيف وانهم شهود التنزيل وجمعوا التناويل وكانوا اعرف باحوال الرسول عليه السلام من غيرهم فوجب ان لا يخرج الحق عن
قولهم والصحيح عندنا ان اهل المدينة لاجماع ثبتت بصحة الاجتهاد والعدالة لان النصوص التي جعلت الاجماع حجة تدل على
اشترط ما ذكرناه اما اشتراط العدالة فلان حكم الاجماع ويكون بانه ثابت بالادلة اذ الشهاده كرامته لهذه الامه كما قال الله تعالى
وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وهي تثبت بالعدالة والنسب ليقطع الخلاف
اهل الادار الشهاده ولا يوجب اتباع قوله لان التوقف في قوله واجب وذلك ينافي وجوب الاتباع الذي ثبتت كرامته فثبت ان
الفاقد ليس من اهل الاجماع وانه لا اعتبار بقوله وافق امر مخالف ولهذا كان اتباع الهوى مانعا من اهلية الاجماع اذا كان
صاحبه ودعا اليه او اجابته او غاليا اليه بحيث يكفر به لانه اذا كان يدعو الناس الى معتقده سقطت عدالته لانه يعصب
لذلك تعصبا باطلا حتى يوصف بالسفاهة فيصير منها في امر الدين فلا يعتبر قوله في الاجماع وكذا ان من لم يبال بما قال فاصنع
وما قيل له لان ترك الميالات مسقط للعدالة ايضا وكذا ان غلا فيه حتى وجب الكفارة به لا يعتبر خلافا ووفاء ايضا لعدم
دخوله في سمي لامة المشهود لها بالعصمة وان صلى الى القبلة واعتقد نفسه مسلما لان الامه ليست عبارة عن المصلين الى القبلة
بل عن المؤمنين وهو كافران كان لا يدرى انه كافرا ما اذا لم يدع الناس الى هواه ولم يغفل فيه فلا يعتبر قوله وخلافه فيما يفضل
وهو معنى قوله فيما سبوا به الى الهوى لانه اذا يفضل لمخالفة لصلوات العلم فكل قول كان بخلاف النص فهو باطل وفيما سوى
ذلك يعتبر قوله ولا يثبت الاجماع مع مخالفة لامة من اهل الشهاده ولهذا كان مقبول الشهاده في الاحكام وعند بعض العلماء
لا يعتد بقوله في الاجماع اصلا لان الاجماع حجة تثبت كرامته للامة وانه ليس من الامه على الاطلاق فلا يستحق هذه الكرامة وهو مختار
شمس الامية وصاحب الميزان واما اشتراط الاجتهاد فيها يحتاج فيه الى الدري كتمصيل احكام النكاح والطلاق والبيع فيعتقد الاجماع
فيه بالفاق اهل الراعي الاجتهاد ولا يشترط اتفاق غيرهم حتى لو خالفهم بعض العوام فيما اجمعوا عليه لا يعتبر خلافا عندهم لان العوام
باب الطلب للصواب اذ ليس له ان ينادي فيكون كالصبي والمجنون في نقصان المالك ولا يفهم من عصمة الامه من استخار الاعصمة من تصديق الاصل
الا يثبت قال الفرزلي هذه مسئلة فرضت لاقوع لما اصلا لان الحكم الحافل لغرض لا يترك الى من يدرك فيها اجمع عليه احواس فالعوام متفقون
على ان الحق فيما اجمعوا عليه لا يفرون فيه خلافا فوجب عليه من جهة احواس والعوام ومن ليس من اهل الدراية والاجتهاد
من العلماء حكم لهم حتى لا يتعد بخلافه كالتكليم الذي لا يعرف الا علم الكلام والكلام والمفسر الذي لا علم له بطريق

الاجتهاد

الاجتماع والمحدث الذي لا يصير له في وجوده الراسي وطرق المقاسم الخمس الذي لا معرفة له بالادلة الشرعية في الاحكام لان
 هو لا يراعى اعتبار نقصان العلم في ذلك الاحكام بمنزلة العوام وانما يحتاج فيه الى الراسي ويشترك في ذلك انما هو
 العوام كالصلاة الخمس ووجوب الصوم والزكاة ونحوها فيشتد في انعقاد الاجتماع فيه اتفاق الكل من انخاص والعوام حتى
 لو فرض خلاف بعض العوام فيه لا ينعقد الاجتماع الا انه غير واقع ويؤيد قول الاينما يستغنى عن الراسي قوله ولا عبرة بقوله
 العلماء وكثر تنحيم ذهب بعض الاصوليين كما مام الحكرين وغيره الى اشتراط عدد التواتر في انعقاد الاجتماع لان الجمهور
 اذا بلغوا حد التواتر لا يتصور تواترهم على اخطار مع اختلاف قرائنهم وفطنهم ودعوة طبايعهم الى الاختلاف كما لا يخفى
 تواترهم على الكذب في الخبر فيصير قولهم حجة فاما اذا لم يبلغوا ذلك العدد فيقتروا تواترهم على الخطا كما يتصور على الكذب
 فلا يكون قولهم حجة وذهب الجمهور الى انه لا يشترط ذلك بل الاجتماع من علماء الامة حجة وان كانوا ثلثة نص عليه في التوقيف
 لان الاجتماع انما صار حجة كرامة لهذه الامة نصا لا لقطع تواترهم اجتماعهم على اخطا والفضل عقلا والادلة السبعية المتوجهة
 لكونه حجة لا يختص بعدد دون عدد ولفظ الامة والمؤمنين يصدق على اعداد التواتر ويوجب عصمتهم عن اخطا ووجوب اتباعهم
 واختلاف في انه لو لم يتفق من الجمهور الا واحد بل بقي الحجة بقوله امرائهم قال بكونه حجة لان مضمون الدليل المسموع
 ان لا يخرج الحق من هذا الامة من غير تفصيل لانه اذا لم يوجد من الامة سواه صدق عليه لفظ الامة فيقول تعالى ان اسئلكم
 كان امته قانما صدقنا واصلا في الطلاق الحقيقة واذ كان امته دخل تحت النصوص الدالة على عصمة الامة عن اخطا فيكون
 قوله حجة وتنتم من قال لا يكون حجة لان الاجتماع مشعر بالاجتماع واقل ما يكون ذلك انما يكون بين اثنين فلا يكون قول
 واحد اجتماعا ولا حجة واجبة الاتباع وهو الظاهر ورايت في بعض النسخ ان اقل ما ينعقد به الاجتماع ثلثة من علماء
 لان الاجتماع مشتق من الجماعة واقل الجمع الصريح هو الثلثة واليه اشار عبارة شمس الائمة رحمه الله حيث قال والاصح عننا
 انهم اذا كانوا جماعة واقفوا قولنا او فتوى من البعض مع سكوت الباقين فانه ينعقد الاجتماع به وان لم يبلغوا احد
 التواتر قوله ولا بالثبات على ذلك حتى يموتوا ولا بالخالفه اهل المومى فيما نسبوا الى المومى ولا بالخالفه من الراسي
 لهم في الباب الاينما يستغنى عن الراسي القراض العصر وهو موت جميع من اهل الاجتماع في وقت نزول احكامه بعد اتفاقهم
 على حكم فيما شرط لان انعقاد الاجتماع وصيرورته حجة عند البعض منهم احمد بن حنبل والوبكر بن فورك الشافعي في قول وعند
 الجمهور ليس بشرط وهو الاصح ذهب الشافعي رحمه الله واختلف القائلون بالاشتراط في فائدة فقال احمد بن حنبل هو
 من تاليه هي جواز الرجوع قبل الرجوع قبل الانقراض لا يدخل من سجدت في اجتماعهم واعتباروا انعقاد الاجتماع حتى لو اجتمعوا وانفردوا
 مضمون على ما قالوا يكون انما عاوان خالفهم الجمهور الاخر في زمانهم وقياس هذه الطريقة لان يكون للعلماء خارجا للاجماع
 ايضا لوقوع اختلاف قبل الحكم بالانعقاد والاجماع فاذا انفردوا لم يبق ذلك خلاف معتبرا ولا يكون خارجا للاجماع وذهب الباقر الى انما جواز الرجوع
 ادخال من ادراك عصرهم من الجمهور في اجتماعهم واعتباروا انعقاد الاجتماع بالاشتراط لان يودى الى ان ينعقد الاجتماع اصلا
 اجمع من شرط الانقراض بان الاجتماع انما صار حجة بطريق الكرامة بناء على وصف الاجتماع لا يثبت الاجتماع الا باستقرار الاداء استقرار
 لا يثبت الا بالقرار في العصر لان الناس قبله في حال تواتر نفوس فكان رجوع الكل والبعض محتملا مع احتمال الرجوع لا يثبت الا باستقرار

فلا يثبت للاجماع بوضوح ان ابا بكر كان يرضى التسوية في القسمة ولا يفضل من كان له فضيلة على غيره ولا يخالف في ذلك احد من الصحابة ولا ائمة
الا انه الى غير ذلك خالف فيه بفضل في القسم بالسبق في الاسلام العلم ولم ينكر عليه احد من الصحابة وما صحته هذه الخالف باعبار ان العصر لم يقرض طين
عمر رضي الله عنه كان يرضى عدم جواز بيع احوال الاولاد ووافقه الصحابة عليه ثم ان عليا رضي الله عنه خالف من بعده حتى قال لعبيدة السلماني رايتك
اجماعا احب الي من رايتك حدك لم يكن في لك الا لان العصر لم يقرض في غير هذا ان بدون الافتراض لا ثبتت حكم الاجماع ولكنها نقول
ما ثبتت به الاجماع حجة من الخصوص الوارد في الكتاب السنة لا يفضل بين الافتراض عدمه بل على انه حجة قبل الافتراض كما هو حجة بعد
الا افتراض فلا يجوز زيادة شرط الافتراض عليها لانه شئ لم يدل عليه دليل الا ان الزيادة لم تكن وهو لا يجوز كما ذكرنا من الدليل لان الحق لا يحد الاجماع كذا
الاجماع من هذه الامة فيثبت ذلك من الاجماع من غير توقف على الافتراض العصر لانه لو توقف عليه جاز ان يكون الامة حين اتفقت حجت
على اختلافه وانما في غير ذلك من قولهم الاستقرار لا يثبت الا بالقرض العصر لان ما قبله حال تامل وتفحص فاسد لان الكلام
فيما اذا سقطت مدة التامل وقطعت الامة على الاتفاق واخبروا عن أنفسهم انهم يعتقدون ما اتفقوا عليه فيكون بشئ شرط
بلا حاجة فيكون فاسدا وكذا تعاقبهم بخبر التسوية لان عمر قد خالف ابا بكر رضي الله عنه في زمانه وناظره في ذلك وقال بل
من جاهد في سبيل الله فله ما غنم من نفسه طوعا كان دخل في الاسلام كما يقال ابو بكر رضي الله عنه لما غنموا الغد فاجرمهم على الله والله
الذي بنا بل انما اسي بالغد العيش وهم في استجابة الى ذلك سوار ولم يرد عن عمر رضي الله عنه انه سجع عن قوله الى قول ابي بكر رضي
الله عنه فلا يكون الاجماع بدون اية معتقدا فلما اهل الامم امر اليه على برائة في حال امامته وكذا خالفه على رضى الله عنه
في بيع احوال الاولاد لم يكن بعد انعقاد الاجماع فانه روى عن جماعة من الصحابة رضى الله عنهم انهم كانوا يريدون بيع
احوال الاولاد في زمان عمر رضي الله عنه منهم جابر بن عبد الله وغيره فلا يكون الاجماع معتقدا ايضا وقول عبيدة السلماني
مع اجماع ائمة الدين انك وحكك دليل على ان مع جماعه لا على ان مع جميع الصحابة وانما اختار عبيدة ان يكون
قول علي رضي الله عنه ان قول عمر رضي الله عنه لانه كان يرضى قول الاكثر على قول الاقل وعلى رضى الله عنه لا يرضى الترجيح بالكثر
بل بقوة الدليل وانما ثبت ان انعقاد الاجماع لم يتوقف على الافتراض العصر وانما ثبت بنفس الاجماع ولم يصح رجوع
بعض عما اتفق الكل عليه من لان الحق لما تبين فيما اتفقوا عليه صوابا فلما قطعوا دليلا قطعيما فكان الرجوع فخالفة الدليل القطعي
وموجب ان اجماعهم معتقدا على اختلافه فيكون مردودا بخلاف الابدان فان خلافت لبعض كان فانما من انعقاد الاجماع فلم يثبت
الحق بيقين فجز لكل واحد منهم العمل بما اؤمى اليه اهتمامه لا احتمال الصواب قوله ثم الاجماع على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة
فان لانه لا خلاف فيه فيهم اهل المدينة وعمره الرسول عليه السلام ثم الذي ثبتت بنص بعضهم وسكوت الباقي لان السكوت
في الدلالة على التقرير دون النص اسي على درجات متفاوتة كالنصوص من الكتاب والسنة مثل انما امر والنص والمفسر
الحكم والمتواتر والمشهور واخبار الواحد فالاقوى اجماع الصحابة نصا كما جزمهم على خلافة ابي بكر رضي الله عنه لانه اجماع الاغلا
لاحد في خمسة وبعثة الرسول عليه السلام واهل المدينة فيهم ولو وجود النص عن الكل فكان مثل الحكم من الخصوص
والمتواتر من الاخبار ثم الذي اسي ثم الاجماع الذي ثبتت بنص بعض الصحابة وسكوت الباقيين منهم فان
وان كان اجماعا عند جمهور كذا ثبت بالسكوت عن الرود وهو الدلالة عن التقرير اسي تقريرا حكم دون التخصيص عليه و

و

وصورة المسئلة ما اذا نص بعض اهل الاجماع على حكم في مسئلة قبل استقرار المذهب على حكم تلك المسئلة وانتشر ذلك بين اهل العصر ومنعت ثمة التنازل فيه ولم يظهر مخالفت كان ذلك اجماعا عند جمهور العلماء ويسمى اجماعا سكونيا او قهرا عن الشافعي رحمه الله انه ليس باجماع ولا جزم ولا يوجب عيسى بن ابيان من اصحابنا وابي بكر الباقلاسي من الاشعري ما لا خلاف وبعض المعتزلة تسكون في ذلك بان السكوت قد يكون المماثلة والتقنية كما قيل لابن عباس رضي الله عنه لما اظهر في القول وقد كان يكثر في ذلك في زمان عمر رضي الله عنه وانه كان يقول بالقول فقال كان رجلا مريضا فميتا باجتهاد وفي رواية شعبة عن ذلك درية وقد يكون لانهم لم يتاملوا في المسئلة لانها لم يجهادوا سياسة الرعية او تاملوا فلم يوجدها او هم في شئ ففقدوا او قد يكون انهم القائل اكبر سنا منه ام اعظم حجة به واقوى في الاختلاف فلا يرون الا اعتبار اسس الاشارة لمصلحة احترامه اذا كان محتملا لهذه المصالح لا يكون حجة خصوصا فيما هو موجب للعلم قطعا وتسلط العادة بانه لو شرط الاعتقاد والاجماع التخصيص من كل واحد على قولنا وطأ الموافقة مع الآخر من قولنا ادى الى ان لا يتخذ الاجماع كالا لا يجهاد اجماع اهل العصر كما هو عليه قول شعبة ذلك منهم الا ان اجماعا يكون ذلك بانشار الفتوى من البعض وسكوت الباقيين والكفاية على كون الاجماع حجة دليل على بطلان قول هذا القائل وهذا لان المعتزلة كما لم تنع ثم تعليل الشئ بشرط هو ممتنع يكون لغيره كذا تعليله بما هو معتد ولانه اذا ظهر قول من بعض اهل الاجماع فسكون سائرهم الا انهم لم يجتهدوا او اجتهدوا فلم يوجدها او هم في شئ ادى الى بطلان ذلك القول او في صحة ولا يجوز ان لا يكونوا اجتهدوا لان العادة يخالف فان ترك الاجتهاد من اجماع الغفير في حادثة نزلت خلاف العادة وسور الى اجمال حكم الله تعالى فيها حيث يشاء وجوبه عليهم كونه مجتهدين والظاهر عدم ارتكابه من المسلم المتدين وسودا في شرح الحق من اهل العصر لعشرتهم ترك الاجتهاد بعضهم بالعدول عن طريق الصواب لم يكن ذلك القول حقا ولا يجوز ان يكونوا اجتهدوا فلم يوجدها او هم في شئ لان ذلك يودي الى اظهار الحق مع ظهور طريقة على جميع الامم وهو محال ولا يجوز ان يكونوا اجتهدوا وادى اجتهادهم الى خلافه الا انهم كتموا لان اظهار الحق واجب لا سيما مع ظهور قول باطل عندهم والتعليل بالسببية والتقنية باطل لانهم كانوا يظهرون الحق ولا يباينون احد واذا بطلت هذه الادوية تعين الوجه الاخير فبين انهم سكتوا لرضايتهم بما ظهر من القول فصار كالتسليم ولا يقال يجوز انهم سكتوا لان كل حجة مصيب لانا نقول لا ينفع ذلك عن مباحثة وطلب الكشف عن ما حقه كالعادة اجماعا لمناطرة المجتهدين في طلب الحق كما ظهر في مسائل احمد والبول ودية المجتهدين على انه لم يكن في الصحابة من يفتقد ذلك على ما عرف في موضوعه وذكره صاحب الاسماء البواليسر ان هذا الاجماع لا يخلو من نوع شبهة لما ذكره انهم سكتوا ويكون اجماعا مستدلا عليه ويكون دون القواطع من وجوه الاجماع لكنه مع هذا تقدم على القياس قوله ثم اجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم مخالفا لاسيما لم يظهر فيه قول الصحابة اصلا كما جازعهم على صحة الاستقناع لان هذا ليس باجماع عند من قال الاجماع الا للصحابة فلما وقع في معرض الاختلاف اختلفت درجته عما هو متفق عليه والضمير المذموم في سبقهم يرجع الى من الاول والمستمكن راجع الى من الثاني والضمير المجزى في نفسه راجع الى اوكم ووقع في بعض النسخ قول من سبقهم مخالفا باجتهاد على ان يكون بدلا من من ادى لم يظهر فيه قول مخالفا سبقهم وبالفرض على الف علية لانه لم يظهر وقول بالنسب على المنعولية لمخالفة اسس لم يظهر مخالفا قول من سبقهم وليس يصح لان المراد بغير ظهور قول السابقين اصلا لا في قول المخالف منهم خاصة والدليل عليه ما ذكر في التتقديم ثم اجماع اهل كل عصر

والمعنى

بعدهم على حكم لم يسبقهم فيه قول يؤخره لو لم يظهر لاجماع القرن الثاني قول مخالف من سبقهم فظهر قول موافق كان حكمه حكم ما لم يظهر فيه قول من سبقهم أصلاً في أنه يكون منقطعاً عن درجته لاجماع الصحابة فلم يكن لهذا القيد فائدة قوله ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف وقد اختلف المشايخ في هذا الفصل فقال بعضهم هذا لا يكون اجماعاً لان مبوت المخالف لا يبطل قوله وعندنا اجماع كل عصر حجة فيما سبقت فيه الخلاف وفيما لم يسبق في اجماع من بعد الصحابة على قول ابي على حكم سبقهم فيه مخالف فقد اختلف العلماء راسي الذين قالوا بان اجماع من بعد الصحابة حجة في هذا الفصل وصحة ما اذا اختلف اهل عصر في مسألة على قولين واستقر خلافتهم فذلك بل يمنع الا في العصر الذي بعده على احد قوليه في تلك المسألة وبلى يكون عدم الاختلاف شرطاً لبعوث ذهاب اكثر اصحاب الشافعي حجة في دعائه اهل الحديث الى انه يمنع ويبقى المسألة اجتهادية كما كانت واختلفت شاكناً في ذلك فقال اكثرهم انه لا يمنع من انعقاد الاجماع وبغير رفع الخلاف السابق به عندنا الثلاثة وهو مختار المصنف وهو الاصح واليه ذهب ابو سعيد الاصبهاني والابوبكر الفخار من اصحاب الشافعي وقال بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا عند ابي حنيفة رحمه الله من الانعقاد وعند محمد رحمه الله لا يمنع من انعقاد الروايات مع ابي حنيفة وفي بعضها مع محمد وهو الاصح اخرج من جعل عدم الاختلاف السابق شرطاً لانعقاد الاجماع بالاجتهاد اتفاق كل الامة ولم يحصل الاتفاق لان المخالف الاول من الامة لم يخرج بموته من الامة ولم يبطل قوله به اذ لو يبطل لم يتبق المذهب بموت اصحابها كذهب ابي حنيفة والشافعي وغيرهما ويصار قول الباقيين من الامة فيما اذا اختلفوا في حكم على قولين ومات احد الفريقين اجماعاً لكونهم كل الامة في هذا الوقت وهو باطل واذا لم يحصل الاتفاق كل الامة لا يكون اجماعاً على وجه خلافه اعتبر له دليله لا عينه لا قول غيره صاحب الشرع لا يعتبر له دليله ودليل المخالف باق بعد موته فكان كبقاء نفسه مخالفاً ولا نه يلزم من تعميم نسبة بعض الصحابة الى الضلال لانه تبين باجماع من بعدهم على احد القولين ان احدى المذاهب اليه لم يجمعوا وان القول الآخر خطأ لربيعين فيجب نسبه قائله الى الضلال اذ الخطأ ربيعين هو الضلال واحداً لا يظن بان عباس رضي الله عنه ان حصل في انكاره القول وفي توجيهه لامتثال كل المال في زوج والابوين وان اجمع التابعون على خلاف قوله في المسئلةين ولا بان منسوخاً من ذلك في توجيهه زوجي الارحام على موى العتاقة وان اجمعوا بعده على خلاف ذلك ووجه قول من لم يجمع للاختلاف السابق بانواع من انعقاد الاجماع ان الدلائل التي عرفناها كون الاجماع حجة لا توجب الفصل بين اجماع سبقه خلاف بين اجماع لم يسبقه خلاف فصرحنا الى ما لم يسبقه خلاف تعينه لها من غير دليل يوجب فكان باطل التمسك ان الانعقاد بهذه الامة بهذه الكرامة ثبت باعتبار الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك انما يتصور من الاجماع في كل عصر دون من مات قبلهم فكلما لا يعتبر قولهم قول من ياتى بعدهم بخلاف قولهم في منع ثبوت الاجماع لا يعتبه قول من مات قبلهم اذا اجمعوا في عصرهم على خلافه لانهم كل الامة في هذا الوقت يثبت ان الصحابة رضي الله عنهم لو اختلفوا في مسألة على قولين ثم اجمعوا على احد هما يسقط الاختلاف المتقدم بالاجماع المتأخر فكذا في مسئلتنا لان اجماع التابعين مثل اجماع في اجماع الصحابة فلما سقط اختلاف الصحابة لاجماعهم سقط باجماع التابعين ايضاً فوجه لهم دليل استحقاق مسلم كونه لم يبق مستتبراً معمولاً به بعد ما انعقد الاجماع على خلافه كمن ينزل بخلاف القياس فخرج من ان يكون معمولاً به لانه يبين انه لم يكن دليله بل كان شبهة ولا يلزم بتفصيل ايضا لان الراي كان حجة قبل ظهور الاجماع فاذا ظهر

انقطع مقتضا على احوال كاصحى به اذا اختلفوا في امر بالزوى قبل عرسه او ذلك على الرسول او رد قول البعض لا يغيب هذا وجه
 الفضل كصلوة اهل قبا بعد نزول النص قبل بلوغ الخبر اليهم قوله لكنه في المحل سبق فيه اختلاف بمنزلة المشهور في
 وفيما سبق فيه اختلاف بمنزلة الصحيح من الاحاديث لكن اجماع ذوي بعد الصواب في حكمه لم يسبق فيه اختلاف بمنزلة المشهور
 من الحديث حتى لا يكفر حاحده لشبهة الاختلاف ولكن يجوز الزيادة التي سبقت في معنى الشيخ لان الاختلاف الذي وقع فيه
 محال لا ينافي واجماعهم فيما سبق فيه خلاف بمنزلة الصحيح من الاحاديث كان موجب العمل دون العلم بشرط ان لا يكون
 مخالفا لما اصول فكان هذا الاجماع حجة على ادنى المراتب كذا في التقويم وينبغي ان يكون مقدما على القياس كجوابه
 قوله واذا انتقل اليها اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله كان في محله نقل الحديث المتواتر واذا انتقل اليها
 بالافراد كان كمنقل السنة بالاحاد وهو يفتى باصله لكنه لما انتقل اليها بالاحال اوجب العمل دون العلم وكان مقدما على
 القياس اجماع احاد الاول القاطعة مثل السنة فلما ثبتت السنة في مقنا برليل قاطع وبديل طئي في شبهة فكذا اجماع
 فاذا انتقل اليها اجماع الصحابة بالتوافق كل عصر على نقله كان بمنزلة نقل السنة بالتواتر فيلزم جاحده عند من جعل احوال الاجماع
 كذا كاحاد السنة المتواترة وكت مثل اجماعهم على خلافة ابي بكر رضي الله عنه واجماعهم على قتال النقي الزكية واذا انتقل
 اجماع اليها بالافراد اسي نقل الاحاد بان نوى ثمة ان الصحابة اجماعوا على كذا كان اسي هذا النقل بمنزلة السنة الاحاد
 او كان هذا اجماع بمنزلة السنة المنقولة بالاحاد فيوجب العمل دون العلم ويقدم على القياس عند اكثر العلماء لان اجماع
 حجة قطعية كقول الرسول عليه السلام ثم اذا نقلت السنة اليها بطريق الاحاد كانت موجبة للعمل مقدمة على القياس فكذا
 الاجماع المنقول بالاحاد والكت مثل ما رو عن علي بن ابي طالب قال لما اجمع اصحاب رسول الله عليه السلام على شي
 على شئ كاجتماعهم على المحافظة على الراجح قبل النظر وعلى الاسفار بالنظر وعلى تحريم نكاح الاخت في هذه الاخت ونقل عن اهل البيت
 وبعض اصحاب الشافعي منهم الغزالي الا لا يوجب العمل لان اجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب السنة المتواترة ونقل
 الواحد ليس بقطعي فكيف ثبت به قاطع وانما لا ثبت بنقل الواحد اجماعا قاطعا موجبا للعمل ليمتنع بثبوت به بل ثبت به
 اجماعا طينا موجبا للعمل بثبوت بنقل الواحد غير متمنع كبحر الواحد والكتهم يقولون وجوب العمل بنحو الواحد ثبت برائل
 قاطعية وهي اجماع الصحابة واللات انصوص ولم يوجد منها دليل قاطع يدل على وجوب العمل به فلو ثبت ان كان اجماع
 على خبر الواحد لا دخل للقياس في اثبات اصول الشريعة لانه نصب الشرع بالرأى فلا بد من الدلائل ان يحل وجوب العمل بما ياتى
 الدلائل بان يقال نقل الواحد لا يدل لظني موجب للعمل قطعا كاجماع الذي تضمنت واسطة بين ناقله الرسول فنقل الواحد لا يدل قطعا
 الذي لم يتخلل بينه وبين ناقله واسطة اولى بان يجب العمل قطعا لان احتمال الشك في خالفه المقطوع به اكثر من احتمال ان خالفه الظن انما اذا ثبت
 العمل في هذه الصورة ثبت فيما اذا تخلف في نقاء واسطة او وساطة منهم القائل انه علمه انما انما الفراع حجة تامة بلاية تامة عن سائر الامم
 الثلاثة وتشرح حقائقها وكشف بعضلاتها وتوضح دقائقها فليست في بيان الاصل الرابع انه هو ميدان الفحل وميزان الحقول من سائر غور
 الفكر ومضمار ارباب النظر جادين في تحقيق معانيه جادين في تحقيقه بالتحليل والتبيين من اعز العلماء عظيمين في الانام والله اعلم بالصواب
 باب القياس وهو يشتمل على بيان نفس القياس وشروطه وركنه وحكمه وفهوه الاول فالقياس والتقدير فيقال

فليس النعل بالنعل انتهى قد رتبناه واجله نظير الاخر وهو يشتمل على بيان نفس القياس في نفسه
 شرعية وشرطية وركنية وحكمة ودفع لان الكلام لا يصح الا بمعرفة معناه ونوعه واصطلاحه اذ لو لم يكن له معنى لم يكن مفيداً
 فكان ممكناً ان الطيور لا يعتبر الا عند شرط لان توقف الشرط على الشرط كتوقف صحة الصلوة على الطهارة وصحة
 النكاح على حضور الشهود وامر ظاهر ولا يقوم الا بركنه لان ركن الشئ نفس ذلك الشئ او بعض ما هو داخل في بائتيه
 ولم يتفرع الا حكمه لان الشئ الذي يخرج من حد السفة والحد الى حد حكمته يكون مفيداً وذلك انما يتحقق بالحكم وبعد تحقق هذه
 الجملة بقى للسائل دلائل الدفع كما ستعرفه فلم يكن بد من بيان هذه الحجج والتفسير لئلا يظن ان تقديره يقال قسنا الارض بالقبض
 اذ قد رتبنا بها وقاسس الطبيب اخرج اذا سببه بالسبار ليعرف مقدار غوره ثم التقدير لما استدعى امرين يضاف احدهما
 الى الآخر بالسبابة استعمل لئلا يظن ان السبابة ايضا فصيل قس النعل بالنعل انتهى سببها جنتها واسم النعل سونث سما على الا ان الشئ
 ذكر ضمير بالنظر الى ظاهر اللفظ وصلته القياس في اللفظة هي البناء الى ان كلمة على جعلت صلة في الشرع فصيل قاس عليه يتميز
 سبب البناء ليدل على ان القياس الشرعي للبناء لا للاثبات ابتداء وهو ابتداء وهو مصدر قاس وقاس يقال قاس قاس
 قياساً وقاس قاس مقايضة وقياساً قوله والفقهاء اذا اخذوا حكم الفرع من الاصل سمو ذلك قياساً تقديرهم الفرع
 بالاصل في الحكم والعلة في الاحكام الشرعية سمو ذلك قياساً تقديرهم الفرع بالاصل وتسميتهم اياه في الحكم والعلة
 اشارة الى المعنى الاصطلاحي من غير ان يكون تجديد القياس والمقول عليه في تجديده ما نقل عن الشيخ ابي منصور رحمه الله انه
 ابان في مثل حكم احد المذكورين بمثل علة في الآخر واختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس منطوق وليس مثبت بل اثبت
 هو انه سبحانه وتعالى وذكر مثل الحكم ومثل العلة احتراز عن لزوم القول بانتقال الاوصاف فانه لو لم يذكر لفظ المثل بل
 ذلك وذكر لفظ المذكورين ليشتمل القياس بين الموجودين وبين المعدومين كقياس عدم العقل بسبب الجنون على عدم
 العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب عنه بالعجز عن فهم الخطاب واداء الواجب ثم التعبد به في جائر عقلا ووقع سمعاً عند
 جميع الصحابة والتابعين وجمهور الفقهاء والمثلكين وقالت الشيعة كلها واخراج سوا الخجرات منهم بغير اسم النظام وجماعة من معتزلة
 بغداد وروى التعبد به من عقلا وقال داود الطائفي وانه محمد وجميع اصحاب النجاشي والقاساني ليس بمقتضى عقلا لكن
 الشرع لم يرد بالتعبد به بل منع من العمل بالقياس فكان باطلاً والفقهاء القائلون بورد التعبد به سمعاً على ان الدليل السمي
 الوارد بالتعبد به قطعي سوى ابي الحسين البصري من المعتزلة وقد بينا المسألة بذكرها وشبهها في الكشف فلا تستعمل بذكرها
 قوله واما شرطه فان لا يكون الاصل مخصوصاً بحكم نقيض آخر كقول شاذة في خبره وحده كان حكماً ثابتاً بالنص اذ لا
 بكرة امته له لا بد من بيان الاصل والفرع لكثرة دورهما في المسائل في هذا الباب فنقول الاصل في القياس عند اكثر اهل
 من اهل الفقه والنظر هو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز على البر في تحريم بيعه بغيره متفاضلاً كان الاصل هو
 عند جمهور لان الاصل ما كان حكم الفرع استقيمه اعنه وهو العلة في ذلك وهو السبب في هذا المثال وعند المشككين في الدليل الدال
 على الحكم المنصوص عليه من نص او اجماع كقوله عليه الصلوة والسلام كخطة باخطة مثلاً مثل في هذا المثال لان الاصل بالنص عليه
 غيره وان الحكم المنصوص عليه يتفرع على النص فكان النص هو الاصل في مقتضى اللغة الى ان الاصل هو الحكم في محل النصوص

عليه لان الاصل ما ينبغي عليه غيره وكان العلم به موصلا الى العلم بالنظر بغيره وهذه الخاصية موجودة في الحكم لاسيما محل لان
حكم الفرع لا يتفرع على المحل ولا في النص والاجماع او لو تصور العلم بالحكم في المحل دونها بليل عقلي او ضرورة لا يمكن القياس فلم يكن
النص اصلا للقياس ايضا وهذا النزاع لفظي لاسكان لفظ الاصل على كل واحد منهما لهذا حكم الفرع على الحكم في المحل بخصوص
عليه وعلى المحل والنص لان كل واحد اصل واصل الاصل لكن الاشبه ان يكون الاصل هو المحل كما هو مذهب الجمهور لان الاصل
يطلق على ما ينبغي عليه غيره وعلى ما لا يقتصر اليه غيره ويستقيم الظاهر على المحل بالمتبعين اما المعنى الاول فلما قلنا واما بالمعنى الثاني
فلافتقار الحكم ودليله ان المحل ضرورة من غير عكس لان الحكم لا يقتصر الى الحكم ولا الى دليله لان المطلوب بيان الاصل الذي
يقابل الفرع في التركيب القياسي ولا شك انه بهذا الاعتبار هو المحل واما الفرع فهو المحل المشبه عند الاكثر كاللزام في المثال المذكور
عند الباقيين هو الحكم الثابت فيه بالقياس كتحريم البيع بخمسة متفاضلة وهذا هو الذي لا ينبغي على الغير وليقتصر اليه دون المحل لانهم
لما سمو المحل المشبه به اصلا سمو المحل الآخر فرعا واذ ثبت هذا فنقول ان كان المراد من الاصل منها النص المثبت للحكم فالمراد من
الخصوص التفرع كما في قوله فلان مخصوص بعلم الطب اى متفرع به من بين العامة لا يشترك فيه احد الا بخصوص من حقيقة عامة
فانه غير مانع عن القياس الا ترى ان اهل الذممة لما خصوا من عموم آية القتال اخرجهم الشيوخ والصبيان والرايين وغيرهم
بالقياس والبار في حكمه معنى مع وفي بعض آخر للسببية والخص به غير مذكور والضمير راجع الى الاصل اى يشترط ان لا يكون النص
الثبت للحكم في المحل مختصا مع حكمه بذلك المحل بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بذلك المحل مثل قوله عليه السلام
من شهد خزيمة فمسبه فانه مختص مع حكمه وهو قبول شهادة الفرد بمحل وروده وهو خزيمة رضى الله عنه بسبب نص آخر يدل على
اختصاصه به وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فانه لما اوجب على الجميع رعايات العدد لم يزم منه نفى قبول شهادته
الفرد فاما ثبت بدليل في موضع كان خصا به ولا يعمده النص الثاني غيره وان كان المراد منه محله الحكم كما هو مذهب الجمهور فالمراد
من الخصوص التفرع كما قلنا والبار في حكمه مذكور في بعض آخر للسببية اى يشترط ان لا يكون محله الحكم مختصا بالحكم المشبه به
في سبب نص آخر يدل على اختصاصه بهذا الحكم مثل خزيمة رضى الله عنه فانه مختص اى منفرد بقبول شهادته وحده لا يشترك
فيه غيره وعرف هذه الاختصاص بقبوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وعلى هذا الوجه يدل عبارة التقويم او المراد من
الخصوص خصوص العموم الا انه اريد به خصوص الطريق الكرامة لاسيما اختصاصه من القياس البار في بعض محله اختصاصه
والنص الآخر الدليل الخصوص منه غير مذكور لانه يشترط ان لا يكون محله الحكم مخصوصا عن قاعدة عامة مع حكمه او لمتبسا كما بين
آخره مختصه مثل خزيمة رضى الله عنه فانه مختص بحكمه وهو قبول شهادته وحده عن المحولات الموجبة للعدد مثل قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين واستشهدوا وادعى عدل منكم بقبوله عليه السلام من شهد له خزيمة فمسبه ولكن بطريق الكرامة فيمنع من احاق غيره به بالقياس
سواء كان مثله في الفضيلة او قوة او دونه فتاوى احاق الغيرة الى الباطل الكرامة الثابتة له بالنص الموجبة لا لقطع شركة غيره
فيما يخلو الدليل الخاص في العام حيث يجوز لانه لا يوجب الباطل شي بقا صيغة العموم والدليل الخاص على ما كان قبله حتى لو ادعى
الى الباطل النص بان لم يبق بعد التعليل الا واحدا واثمان لا يجوز ايضا لانه لا يوجب الباطل للعموم بالقياس الى ان الباطل هو ما يقع على كل
جوز تأخير دليل الخصوص عن العام فاما على قول من اشتراط الاتصال فلا يمكن جملة على خصوص العموم لان العام الموجب لما يشترط الاتصال

سابقا على حديث خزيمة فكان حديثه باسما مخصوصا والضم في اختصاصه بخرمته وفيه بل كالحكم المستثنى من الفعل فخصاص خرمية بهذا الحكم وهو قبول شهادة
وغيره ان يكون على العكس اي ثبت اختصاص الحكم بخرمته كرامة الاول وفقن انما هو ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه وخرمته انما هي على وجه
الاستثنائي من اعرابي او فاهة منهما ثم جدد استيفاء الثمن وجعل يقول لم يشهد فقال عليه السلام من يشهد فقال خزيمة بن ثابت انما شهدك يا رسول الله انك
الاعرابي ثمن لنا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف تشهدني ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انما شهدك فيما تأتينا به من خبر السرا فلا تصدك فيما
تخبر به من ادائننا فقال عليه السلام من شهدك فخير من شهدك اليك البسيط فقال اخينا العلامة مولانا حافظ الملة والدين قدس سره انما تنص هذه الكرامة
الاختصاص من الحاضرين ليقوموا بالشهادة للرسول عليه السلام بانه على قوله كونهوا الشهاداة لغيره بناء على العيان فان قوله عليه السلام في قاعدة العلم بمنزلة العلم
فكان قول الرسول عليه السلام بذلك اولى قوله وان لا يكون الاصل معدولا عن القياس كما يجب الطهارة بالتحقق في الصلوة اولى حكم الاصل معدولا عن
القياس المضمير في بر ارجع الى الاصل الباطن المتعارفة فالاحول لازم وهو المبدأ عن الطريق فلا يتناق الجول عنه الا بالباء ويكون معناه مع الباطن
الفعل اي ومن شرط ان لا يكون الاصل اي حكمه عادلا عن منن القياس كما لا يمكنه ان يكون على خلافه لان حاجتنا الى اثبات الحكم في الفرع
بالقياس الى الاصل هو انما للنفس فاد اجاز النفس في محل مخالف للقياس لم يمكن اثبات الحكم في الفرع بالقياس الى القياس يرد هذا الحكم ويقتضي عدمه فلا يستقيم
اثباته بالنسبة الى الفرع فيا حكم لا يستقيم اثباته بل لا يصح فيا وثبتا الشيء واحد في زمان وذلك مثل اسباب الطهارة بالتحقق في الصلوة فانه ثبت في مخالفا للقياس
لان الطهارة شرط في الصلوة فيا هو النجاسة ولم يوجد الا الشرع جعلها منبهة للطهارة في الصلوة المطلقة على خلاف القياس فليكن احاق غير باهاتى لواثر في
الصلوة العينية لا يقتض به الطهارة وان كان الازداد اعظم حجية بالتحقق ولا يمكن تعديتها حكمها الى صلوة كجواز وجبة التلاوة لانها جعلت حثا في صلوة
سطقة بخلاف القياس فيقتصر على مورد النص ذكر بعض المحققين في هذا الشرط فقال خارج من القياس على رتبة او حجة جدا ما استثنا وخصص من قاعدة
عامة ولم يقتض من اختصاص فلا يقاس عليه غيره كتخصيص خرمية بقبول شهادته وحده وما يما شرع ابتداء والعقل معناه فلا يقاس عليه غيره كتعديتها
كعاددا كركعت ونصف الركعة وقادير كدوا كفارة وتسمية هذا القسم عدلا به عن القياس يجوز ان لم يسبق له يوم وقياس حتى يسمى المستثنى خارجا عن القياس
بعد دخوله في صفة ان لا يقاس بالعدم تعقل على وثالثها القواعد المبتدأة العددية النظر الى القياس عليها غير ما مع انها تعقل معناها لان لم يوجد لها
خارجا بالقول النص والاجزاء وتسمية خارجا عن القياس كجواز ذلك كخروج المسافر المسح على الخفين فانما يعلم المسح على الخفين انما يجوز للشرع وليس خارجا
الى استصحابه لكن القياس على العمامة والقفازين بالالاسترجاع جميع القدم لانها لا تيسر وانخفض في احواله والشرع وعموم الوقوع هذه الاقسام الخمس
فيها القياس بالانفاق والاجزاء المستثنى عن قاعدة سالفه لطريق الى استثنائه معنى يجوز ان القياس عليه كل مسألة دارت بين المستثنى والمستبعد فثابت كونه
في علة الاستثناء عند عامة الاصول فليكن فاللغز على ما عرف فثبت من هذا ان الروي المعدول عن القياس معناه انما لا يعقل معناه اصلا ويخالف القياس من كل وجه
فانه اذا كان موافقا لم يجز القياس عليه المستحبات قوله وان يجدي الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فلا
يستقيم التعليل لاثبات اسم اخر سائر الاشارة لانه ليس بحكم شرعي ولا لفظة طهارا الذي يكونه لغيره للحرمة المتأبته بالكفاية في الاصل الى خلافا
في الفرع عن العلية ولا تعدية الحكم من الناس في الفطر الى المكروه اخطا الى ان عدلها دون غيره فكان تعدية الى ما ليس بنظيره ولا بشرط الايمان
في رتبة كراهة ايمان والظهار وفي مصوص الصدقات لانه تعدية الى ما فيه نص بتغييره الفهم في بعينه عائد الى الحكم وفي نظيره في الاصل المعلوم من التغير
وفي الفرع وفيه الاشارة انما كان في الحقيقة لتعديتها لشرطها وكذا حكم شرعي عدم تغييره في الفرع فان قوله بعينه يشير الى وجهه في الفرع الاصل وهو
في الفرع الا ان الكل لما كان راجعا الى تحقيق التعدي فانه يتم باجتماع جمل الكل شرطا واحدا بخلاف الشرطين الاولين فانما القياس

من التعدي بل من شروط التعدي كلفي افضل المخرج وانما شرط التعدي الى فرع هو نظير الاصل لان القياس هو التسوية بين امرين فلا يحقق الا في
محل قابل له التسوية لا يتصور في شئ واحد ولم يتعدى الحكم الى فرع بالتعديل كان المحل شيئا واحدا فلا يحقق المقايضة واما اشتراط ان يكون التعدي
حكما شرعيا فمذهب جمهور الفقهاء وقال ابن شريح من اصحاب الشافعي والقاضي ابو القاسم لا يشترط ان يكون الحكم شرعيا بل يحسب القياس في الاستسقاء والاشارة
وهو مذهب جماعة من اهل العربية قالوا انا انما نصيب العيب اليسرى خراجا لشد المطر فاذ حصلت تلك الشدة تسمى خمرا واذ زالت الاسهم والاسهم والاسهم
يفيد غلبة الظن في غلبة الظن ان العلة لذلك الاسهم هي الشدة فنتى رايها الشدة حاصلة في البنية غلب على طيننا تسمى باخرة وقد علمنا ان البنية
فكلما اجبرته البنية لنحوه تحت عموم قوله عليه السلام حرمت الخمر فعينها وادبنا احد بشر القليل والكثير منه كحاشي شراب الخمر وكذا سائر الاشربة المسكرة
العموم احلها وتسكت المحرم بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فانه يدل على انها باسرها توقيفية فينبغي ان يثبت شئ منها بالقياس من بان القياس
انما يجوز عند تعديل الحكم في الاصل وتعديل الاسماء غير جائز لانه لا مناسبة بين شئ من اسميات واما لم يبع القياس الثبوت قال الغزالي ان العرب ان يثبتوا
توقيفها واما وضعنا اسم اخر مثلا المسكر المعص من العنب خاصة فوضعها لغيره فقول اخترع فلا يكون لغتهم بل يكون ضعافا جنتا وان عرفنا انها
وضعت لكل ما يخرج العقل فاسم اخر ثابت للبينة يوقف على القياس كما انهم عرفوا ان كل صفة فاعل فانما سمينا فاعل الضر ضرارا كان ذلك عن كون
لا عن قياس ان سكتوا عن الامر فيقول ان يكون اسم اخر يخصص العنب خاصة واسم غيره فلم يحكم عليهم ان لغتهم هذا وقد رايتم انهم يضعون الاسماء لان
بخصوصها بالمحل كما يسمون الفرس او سم سوادا كقائمة الحرمة ولا يسمون بالثوب المتلون بهنك والادنى المتلون بهنك الاسم فاسم وضعوا الاسم
والكسيت للاسود والاحمر بل الفرس اسودوا واهمروا سموه الرجح الذي تفرقه المالحات قارورة اخذوا من الفرس والاسم الكور او كور
قارورة وان تفرقه الماء فاذنا كل باليس على قياس التصرف الذي عرف منهم بالتوقيف لا سيما في الثبات ووضعه بالقياس فيثبت بهذا ان اللغة
وتوقيف لا محل للقياس فيها اصلا واما اشتراط ان يكون التعدي حكم نص اعميه كمثل حكم من غير تفسير في الفرع بزيادة وصفه وسقوط قوله ان السواد ابيض
الاصل الفرع في حكم التحقيق مع التفسير يكون التعدي في النص اعميه كمثل حكم من غير تفسير في الفرع بزيادة وصفه وسقوط قوله ان السواد ابيض
الذي كما في مذهب النجاشي حيث قال وجب الظهار بحرمة وان رمي من ان بحرمة كالمسلمة يوسن ان الكفارة لانه من ان اللطام والاعناق بان لم يكن الا لوصف
لا يتبع صحة ظهاره كالعبد بل لا يكتفي بالمال فلهما صحيح ولكن لم يكن بل الكفارة فهو بل الحرمة فيعتبر ظهرا في حق الحرمة كما اعتبر ابو حنيفة اياها الذي في حق
الطلاق وان لم يعتبر لاجل الكفارة قلنا ان التعديل باطل لان حكم الظهار في حق اسلام حرمة متناهية بالكفارة ولا يمكن اثبات مثل تلك الحرمة في حق الذمعي
اليس بالالكفارة فاصح ظهارة لثبت حرمة مطلقة فيكون تغيير الحكم الاصل في الفرع هو اطلاقنا ان ليس بالالكفارة ان القصد بالكفارة انما هو التفسير لغيره فلهذا
منه العباد حتى يباد بالوصف الذي يجره في الاستسقاء والامنية العباد ولفظي بها والقيام عليه كما والكاف ليس بل ان الكاف والاداء العباد بخلاف فعله لانه
من ان الكفارة لانه عاجز عن التفسير بالمال لعدم الملك بمنزلة الفقير ولو عجز واحدا لما كانت كفارة بالمال ايضا لفقير او ارقت في نخلان الا لانه لا يطلق قوله
والذي من ان المطلق لان الحرمة الثابتة باليمن مطلقه لاسوقه بالكفارة ولذا لا يجوز التفسير في حق نخلان فلهذا ما اشتراط انما تلتزم الاصل الفرع فلما
ذكرنا ان القياس هو المجازاة بين التبيين العلة وحكم فلم يكن الفرع نظير الاصل التحقيق القياس يكون اثبات حكم في الفرع حينئذ شرعا بالفرع امتدادا
لا يبع ليعمل التعدي الحكم من الناسي في الفطران انحاطا في المكروه في الاطوار كما فعل الشافعي حرمة فقال ان الناسي لما لم يقصد الفعل لتعديا بقصد
الى الشئ مع عدم علمه لم يجعل فعله فطراد ان جرمه القصد في الفعل فلا يكون انحاطا في فطران مع انه لم يقصد الفطران الفعل وان لم يكن المكروه
على الفطران الا كراهه اذا كان في حق فعل المكروه الى انحاطا على انما انتقل اليه لم يقرب له فعل كفعل الناسي لما اضيف الى صاحب حق لم يقرب

المتامى فعل لانه لا مساواة بين الناس في النكاح المكون في عدم التقيد بالان النسيان بل جعل عليه الانسان لا يصنع له فيه ولا يمكنه الاحتراز
بوجهه فكان سببا في انفسنا منسوب الى صاحب الحق من كل وجه كما انشا المير قول عليه السلام انما اطمعك الله وسقاك سي هو الذي التقى عليك النسيان
حتى اكلت وشربت فلم يصح الضمان فحقه لانه صدر منه فاستقام ان يجعل الركن باعتباره قاطعا فاما ان خطا فلا يتعكك عن تقصير من جهة الخطر
سبل المبالغة في التحرز لانه لا يجب الدية والكفارة على الخطي في القتل الا كراهة حادث يصنع مضاف الى العبد الى صاحب الحق وتكون الاكل
له الاقدام على الفطر بالاكراه وهو معنى قول الان حذرهما دون عذرهما اسي عذر الناس فتعديت احكام النسيان اليها يكون تعديت الى بالدين بنظره فتكون
فاسدة واما اشتراط خلق الكفر من النص فمذهبنا فان التعليل التعديت احكام الى موضع فيه نص لا يجوز ان يعمد عامة اصحابنا سوار كان على قاق النص
الذي في الفرع او على خلافه وهو اختيار القاضى الامام ابى زيد ومن تابعه من المتأخرين عند الشافعي ان كان على خلاف النص الذي في الفرع كان باطلا
وان كان على وفاء من غير ان ثبت زيادة او ثبت زيادة لم يغير نصها لانها اذا كان موافقا كان محكما كالموجوب ان كان مثبتا لزيادة
كان النص عنها ساكتا يكون بيانا والكلام وان كان ظاهرا محتمل لزيادة البيان فمجرد التعليل لتفصيل زيادة البيان ولكنه لا يحتمل
خلاف موجب فيبطل التعليل على خلافه ولكن نقول التعليل لاثبات الحكم في محل فيه نص ان كان موافقا للحكم الثابت فيه بالنص فلا فائدة فيه
لان الحكم لما ثبت بالنص لا يجوز اضافته الى العلة كما لا يجوز اضافته في النص المعلق الى العلة وان كان مخالفا فهو باطل لان التعليل
لا يصلح بطلان الحكم النص بالاجماع وان كان ثبتت الزيادة لم يغير نصها لانها اذا كان اثبات زيادة لم يغيرها لانها ان نص
بمنزلة النسخ والرفع فان جميع الحكم في موضع النص كان ثابتا بالنص وبعد الزيادة يصير بعضها وقد بينا ان ذلك نسخ واختيارا
سمرقند على ما يشير اليه كلام صاحب المنيل ان يجوز التعليل على موافقة النص من غير ان يثبت فيه زيادة وهو الاشبه لان فيه تأكيد
النص على معنى انه لو لا النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل ولا مانع في الشرع والعقل عن تعاضد الادلة وتاكيد بعضها ببعض فان تشريع
قد ورد بايات كثيرة واحاديث متعددة في حكم واحد وقد ملأ السلف كتبهم بالتمسك بالنص والمقول في حكم واحد وقالوا هذا الحكم ثابت
بالكتاب والسنة والمعقول ولم ينقل عن احد في ذلك نكير كان لك جماعا على جواز توضيح الحديث الغريب بحج قبوله ان كان موافقا للمعنى
بقوله عليه السلام اذ اردو لكم عن حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافقوه فاقبلوه وما خالف فرددوه مع انه لا فائدة في قبوله الا لتيسير
الكتاب بقله التعليل على موافقة الكتاب يجوز لانه الفائدة ثم عند الشافعي لما جاز ان يعمد لتعريضها للنص بالتعليل في المواضع المنصوص
عليه طرفة الايمان في فقه كفارة اليمين الظاهر بالقياس على كفارة القتل شرط صفة الايمان ايضا في مصرف الصدقات الواجبة مثل
الكفارات وصدقة الفطر حتى لا يخرج منها الى الفقراء الكفار اعتبارا بمصر الزكوة فان الايمان فيه شرط بالاجماع وقلنا هذا التعليل
لان خصوص الكفارات صدقة الفطر مثل قوله تعالى او تحرب برقة فحرب برقة من قبل ان يماسا ومن كم يستطع فاطعام ثنتين مسكينين فلفات
اطعام عشرة مسكينين غنومهم عن السنة في مثل هذا اليوم مطلقة غير مقيدة بالايمان فتعني باطلا ما اخرج عن العمد باعنا الرقة الكافرة وبالصر
الى المساكين الكفارة فيقيد بها بالايمان بالقياس يكون تغييرا لموجبها بالرأي فان تقييد المطلق تغييرا كالمطلق المقيد كذا قوله تعالى لا ينسكركم احد
الذين لم يقيموا كمال التوبة يدل على جواز صرف الصدقات الى اهل الذمة فكان شرط الايمان بالتعليل مخالفا وانما اشتراط الايمان في مصرف
الزكوة با حديث المشهور الذي يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انما هو ان يمسك باليمين ثم اعلم ان الله تعالى فروع عليكم صدقة
ان اقمتموه الى فخر قول الشرط الذي ان يقي حكم الناس على ان يعلل على ان كان قبل التوبة ان يغير حكم النص في نفسه

بجواب

بالرأي بطل كما اطلنا في الفروع اي في ذاته بالرأي باطل سواء حصل التغيير حكم نص في الاصل وهو المقس عليه وحصل التغيير حكم نص في الفروع كما بينا في قوله
والاخص فيكون معنى فكلما اطلنا في الفروع التغيير في البطلان اجماع الى التغيير ويجوز ان يكون معناه ان التغيير حكم نص في الفروع في نفسه بالرأي باطل
كما ان التغيير حكم في الفروع باطل على ما بيناه في طهار الذمى والضمير في نفسه على هذا الوجه اجماع النص في ذلك لان التغيير لما اطل في الفروع مع
انه لم يضمن معارضة النص فلان بطل في الاصل مع تضمنه معارضة النص كان اولي والماد من التغيير لتغيير المعنى المفهوم من النص لغت
دون التغيير احاصل من الخصوص الى العموم فانه من ضرورة التحليل او الافادة لا التقييم حكم نص وذلك مثل ما قال الشافعي رحمه الله
ان السباع التي لا يؤكل لحمها تلحق بالخمس الفواسق حتى لو اقبل الحرم شيئا منها لا يجب عليه شي لان النبي عليه السلام انما استثنى الخمر
لان من طبع من الايداء فكل ما يكون من طبعه الايداء كان مستثنى من النص بمنزلة الخمس قلنا هذا تحليل فاسد لاننا لو جعلنا الاستثناء
باعتبار مع الايداء خرج المستثنى من ان يكون محصورا في عدد الخمس فكان تغيير الحكم النص المعلق بالتحليل وذلك بجواز اشتراط اختيار
فوق ثلثة ايام باعتبار ان شرط اختيار للنظر والناس يتفاوتون في احكامه الى مدة النظر فوجب ان يكون ذلك مقفوضا الى اهل
فيجوز فوق ثلثة ايام كما بينا ثلثة من هذا القبيل لان في اطلال حكم نص وهو التصدير ثلثة ايام فلم يكن تعديته حكم نص وذكر في بعض
نسخ اصول الفقهاء ان تحليل حرمة الربوا في الاشيار الاربع بالقوة كما قال مالك من هذا القبيل لا يقتضي عدم الحكم في المباح ثم اشار الى
الى اجواب عن النقوض التي ترد على هذا الاصل منها ما ذكره صاحب الشافعي رحمه الله فيتم بالتحليل حكم نص في قوله عليه السلام لا تبسوا
الطعام بالطعام الاسوار لسوار فان النص يعلم القليل من الكثرة فيوجب حرمة في القليل الذي لا يكال لما يوجبها في الكثرة الكد
يكال وقد خصصتم القليل منه بالتحليل حيث علمتم بحرمة بصفة الكيل فانها لما علق بصفة الكيل لم يبق نص يتناول القليل لانه ليس بالكيل
فكان هذا التغيير الموجب بالتحليل لا تعديته حكمه فقال انما خصصنا القليل من قوله عليه السلام لا تبسوا الطعام بالطعام الاسوار لسوار
لان استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره في الاحوال ولما ثبت اختلاف الاحوال لما في الكثرة فصار التغيير بالنص متعجبا
للتحليل لانه وانما خصصنا القليل به لانه الاستثناء لا بالتحليل في ذلك لما عرف ان المستثنى منه في النفي اذا لم يكن كواي ثبت تقديره على مقتضى تحقيقه
لاستثناء فانه لا يبيح الا في الخمس من حيث الحقيقة حتى لو قال ان كان في الدار لاريد بفساد حرمان المستثنى منه بواو ام كانه قال ان كان في الدار لاريد بفساد حرمان
فلا يثبت بوجود الدابة او المتاع فيها ولو قال الاحمار كما ان المستثنى منه ربحوا ان النص يقصد بالسكنى ولو كان في الدار لاريد بفساد حرمان المستثنى منه بواو ام كانه قال ان كان في الدار لاريد بفساد حرمان
كلشي يقصد بالسكنى والاسكان في الدار حتى لو كان فيها انسان وادبه او شي سواه انما يقصد بالاسكان في الدار بربحت ومنها استثنى حال القبول الاسوار لسوار
او المراد منه حال تساوي الكيل والمذكور في صدر الكلام هو المعين في استثناء الاحمال من الاعيان باطل في الحقيقة وكان يحتمل الصواب بطريق المجاز بان يجعل الاستثناء
منقطعا ولكن المجاز خلاف الاصل فدل ان الاستثناء لم يقطع عما تناهوا وطاسر اللغة فاذ لو كان الاستثناء عنه ليعمل الاخط وانشعروا التفاضل نحو ما بل
عما تضمن اللفظ من اجماع اليبس فثبت عموم صدر الكلام بهذه الدلالة في الاحوال كما في قولك ما اتاني زيد الا كبرياي ما اتاني في شئ من احوال الا اكل
حالة الركوب كما في التبريل لا ياتون الصلوة الا وهم كسالى اي لا ياتونها في شئ من احوالهم الا في حالة الكسل لا يذوقوا موت النبي لان يكون لهم
الحق في جعل الاحوال في جميع الاحوال الا في عموم الاحمال للطعام حال التساوي والتفاضل في المجاز فاذ لا حاله لبيع الطعام بالطعام كونه في الاحوال على
بيناه في الاستثناء ولما ثبت ثبوت هذه الاحوال المختلفة الا في الكثرة لان المراد من التساوي هو المساواة في الكيل لا لاجتماع والتفاضل عبارة عن فضل احد
التساويين كماله المجازية عبارة عن عدم المساواة والمفاضلة مع احتمال كونهما فاما ان آخر الكلام دليل على ان اوله يقتضي اول القليل فصار التغيير

الحاصل ما ينبغي حصول تغير اول الكلام عن العموم الى خصوص بالنسبة الى ما لا يمتنع على احوال كونه ان يكون خبر جارح
صار التغير الى ما لا يمتنع على احوال كونه خبر جارح يعني تعليلنا بالكيل في حق التغير الذي حصل بدلالة الاستثناء في هذه النفس لان الاستثناء لا يمتنع
التعليل الذي هو في هذا الكلام تعليلنا بالكيل في حق التغير الذي حصل بدلالة الاستثناء في هذه النفس لان الاستثناء لا يمتنع على احوال كونه خبر جارح
للقائل ان الله تعالى اوجب الصدقة لفقير اجماله وفسر بالنبي عليه السلام بقوله في خمس من الابل شاة وفي اربعين شاة وامثالها فصدرك كان قد قال
الشاة لفقير فيصارت الشاة مستوفية لكونها ما لا يمتنع على احوال كونه خبر جارح وفسر بالنبي عليه السلام بقوله في خمس من الابل شاة وفي اربعين شاة وامثالها فصدرك كان قد قال
عن صورة الشاة بالتعليل بالمالية حيث جوزهتم ورفع القيمة في الزكاة فكان في القيمة الموجب للنسبة لا تدينه حكم لان الشاة كانت هي الواجبة حينما قبل التعليل
بحيث لا يمتنع تركها الى غير وجهه لم يبق واجبة لانه لا يمتنع تركها لغير وجهه وهو القيمة فكان هذا من حق التعليل من الدار الى التواب بالتعليل مثل
فصل في وجوب الصدقة لفقير الى قول آخر وهو اقامة احد مقامات اربعة او اقامة ركوع مقام السجود فكان باطلا اشار الى الجواب بقوله ذلك
اي مثل ثبوت تخصيص التعليل بالنسبة جواز الابدال في الزكاة ثبت بالنسبة الى آخره اعلم ان الشاة في جواب هذه المسئلة طريقتين احدهما انما
الابطال انما استحق من حين الشاة لانه لا يمتنع في حق الزكاة واما حقه في ماليتها فان النبي عليه السلام جعل الابل طرفا للشاة بقوله في خمس
الابل شاة وحينها لا توجد في الابل واما اوجهها بالية الشاة ففرغنا ان ايراد بالشاة بالية الشاة بحض الشاة فكيف يذكر الكل عن البعض
فلم يكن في تعليلنا البطلان حق الفقير من حق الشاة الا ترى انه لو ادعى واحد منهما جازبا لاجتماع ولو كان حقه متعلقا بالصورة لكان ينبغي ان
لا يجوز كما لو ادعى خمسة ذنان من خمسة واطم على اصل الختم والثاني واليهما بالكثر المحققين من اصحابنا لا يمتنع في الزكاة حق تغيير التعليل
لو كان في غير حق المامل وعلى اجمارية المشتراة للتجارة بعد كونه قبل اداء الزكاة كاجارية المشتراة وكل كل الطعام وجبت فيه الزكاة قبل اتمامها
جاز في صرف المال كمال الزكاة بعد وجوبها بدون اذن الامام بل الزكاة عبادة خالصة اصلية من كان الدين شرعت بكمال على نعمته المال الصالحه شرعت
شكرا على نعمته البدن لهذا لا يبارى بدون النية ولا يجوز ان تجب للعباد بوجوبه لانه يؤدي الى الاشتراك وهو يناقض معنى العبادة بل استحق للعبادة وهو
احد تعالى لا يمتنع ان الواجب لله تعالى على الخلق ثم حق الله تعالى وان كان لا يقبل التغيير بالتعليل كحق العباد الا ان حقه هذا سقط عن
الصورة بانه الثابت باقتضاء النص لا بالتعليل وذلك لانه تعالى وعاد رزاق العباد بقوله وامن دابة في الارض الا على सदز قماء ووجب
انفسه في مال الاغنياء بالنصوص الموجبة للزكاة ثم امر الاغنياء بصرف هذا الحق الواجب عليهم الى الفقراء ليقدر الزرق الموهود لهم عند الله وحق
الفقراء في طلب المال لاني المال معين لان حوائجهم مختلفة كثيرة لا ترفع الا بطلاق المال لا يتحمل مال معين وهو معنى قوله وهو مال مسهي
لا يتحمل اسمي للتمتع انما زاده عند الله تعالى مع اختلاف المواعيد فكان الامر بصرف هذا المال المسهي الى الفقراء مع ان حقهم في مطلق المال
ولم لا على اذنه باستبدال حقه ضرورة كسلطان يغير اولياؤه بجواز مختلفه ثم امر بعض وكلاءه بانجاز تلك الاجازة من مال معين له في
يتم يكون ذلك ادناه باستبدال هذا المال المعين الذي في يده المأمور ضرورة ان سقوط الحق عن صورة الشاة ثبت
ضرورة الامر بالضرورة الى الفقير والثابت بضرورة النص كالثابت بالنص فصار التغيير بالنص مجاسا للتعليل اي اتم
التغيير بالنص والتعليل واقترانا لان التغيير حصل بالتعليل فان قيل الاستبدال فما ذكرت عن المثال ضروري اذ لا يمكن
انجاز الامور بعيدا عن المثال المعين في ما هنا فلا ضرورة لانه يمكن الفقراء الزرق الموهود من عين الشاة الا يركب انه
لو ادعى كونه بالاجماع فلا حاجة الى التغيير فقامت الغيبة مقامها قلنا انما يشكركم فيما اذا ادعى عين الشاة لافيه اذا ادعى

محمدا

١٠
 ١١
 ١٢
 ١٣
 ١٤
 ١٥
 ١٦
 ١٧
 ١٨
 ١٩
 ٢٠
 ٢١
 ٢٢
 ٢٣
 ٢٤
 ٢٥
 ٢٦
 ٢٧
 ٢٨
 ٢٩
 ٣٠
 ٣١
 ٣٢
 ٣٣
 ٣٤
 ٣٥
 ٣٦
 ٣٧
 ٣٨
 ٣٩
 ٤٠
 ٤١
 ٤٢
 ٤٣
 ٤٤
 ٤٥
 ٤٦
 ٤٧
 ٤٨
 ٤٩
 ٥٠
 ٥١
 ٥٢
 ٥٣
 ٥٤
 ٥٥
 ٥٦
 ٥٧
 ٥٨
 ٥٩
 ٦٠
 ٦١
 ٦٢
 ٦٣
 ٦٤
 ٦٥
 ٦٦
 ٦٧
 ٦٨
 ٦٩
 ٧٠
 ٧١
 ٧٢
 ٧٣
 ٧٤
 ٧٥
 ٧٦
 ٧٧
 ٧٨
 ٧٩
 ٨٠
 ٨١
 ٨٢
 ٨٣
 ٨٤
 ٨٥
 ٨٦
 ٨٧
 ٨٨
 ٨٩
 ٩٠
 ٩١
 ٩٢
 ٩٣
 ٩٤
 ٩٥
 ٩٦
 ٩٧
 ٩٨
 ٩٩
 ١٠٠

الصلاحية للشاة باعتبارها مال متقوم لان حاجته الفقيرة تشترط باعتبار التقوم الذي ان الراجح في الواجبية في المال المتبرع
منها اول صف شقال من الذبب الواجب في مشربين شقالا منه اولم يكن متقوما لم يندفع به حاجته الفقيرة اصلا فدلنا على ان
الصلاحية لعللة التقوم وهدينا به الى سائر الاموال لا لشرك في العلة بل لمرادها في سائر الاموال فان حكمها فقيرهم حكم النص مع
بقاء حكم النص في المنصوص عليه قاره وبهذا يبرهنه الثاني فان صلاحية الشاة لا وادق الفقير تطلب بهذا التعليل
بل بقيت كما كانت فالجواب ان وجوب الشاة يتحقق من كون الشاة حق المدل على بينا وصلاحية الشاة للكفاية
حق الفقير والاول لا يقيد التعليل والثاني يقبله ولكن قبوله التعليل لا يعيد المقصود مع بقاء الاول على حاله لان الفقير
انما اخذ حق المدل تعالى من العبد بجزءه لاحق العبد وحق المدل تعالى لما يتحقق في الشاة عينا كيف يمكنه اخذ غير الشاة من
والعبد باعتبار ان صلح الكفاية مع ان حق المدل تعالى لم يثبت فيه الا انه لما ثبت به لانه النص ان حق المدل على حاله في بطلان
المال في عين الشاة اكنه اخذ غير الشاة لثبوت حق المدل تعالى في بالذلة وتعدية الصلاحية اليه بالتعليل واولم يثبت
حق المدل تعالى في غير الشاة بدليل ولم يتعد الصلاحية اليه لم يثبت السجوا كما في نفسه فثبت انه لا بد من كذا امرين فذلك
ذكر الشيخ رحمه الله قوله وانما التعليل حكم شرعي الى اخره بعد ما بين ان سقوط حق المدل تعالى في الصورة حصل باذنه
والمدل علم ومتهما ان اشيع حين المال في الشاة ليس لقوله عليه السلام ثم اغسلوه بالماء وقد غيرتم بالتعليل بكونه عزيا
للعين والاشد هذا الحكم حيث جرتتم تطهير الثوب ليس باستعمال سائر الماء كالماء مثل الخشخاش وسجوه ومنها ما قالوا ان الشرع
اوجب التكبير لا فتلح الصلوة بقوله تعالى وربك تكبره قوله عليه السلام فتلح الصلوة الطوبى والتكبير وقوله عليه السلام
للاعرابي الذي علمه الصلوة ثم قل تشدكروا انتم بالتعليل بالثناء وذكر المدل تعالى على سبيل التعليل غير تمام هذا الحكم في نفسه
عليه حيث جرتتم افتتاح الصلوة بغير لفظ التكبير مثل قول المدل على والرحمن اعظم ومنها ان الشرع علم الكفاية بالوقوف
لقوله عليه السلام للاعرابي الذي قال واقمت امرأتني في شهر رمضان اشكر رقبته احديت وقد غيرتم بالتعليل
حكم النص حيث علمت الكفاية باللفظ وادعوا بما بالاكل والشرب عملا فاشاد الشيخ رحمه الله الى السجوا عن هذه النقطة
الثلاثية بقوله وهو اسى ايجاب مطلق المال وتعدية الصلاحية اليه ليس هو الحكم الشرعي اسى غير الشاة تطهير ما قلنا في مسألة
ازالة النجاسة بالماتعات ان الواجب ازالة النجاسة عن الثوب للمالكين استعمل لها حالة اداء الصلوة والماء آلة
صاحبة للزالة كما ان الواجب في الزكاة دفع الحاجة الفقيرة والشاة الصالحة الا ان يكون استعمال المال واجبا
بمعينه بدليل ان من اسقى الثوب لخمير وقطع موضع النجاسة بالمقراض او احرقه بالنار سقط عنه استعمال الماء ولو كان
استعماله واجبا بمعينه لم يسقط بدون العذر كما في ازالة النجاسة ثم كونه الصالحة للزالة حكم شرعي لان الازالة
لا تحصل به الا بالحكم بعدم نجاسة حالة الاستعمال واختلاطه بالنجاسة اذ لو حكم بنجاسته باول الملاقة لم تحصل الازالة اصلا
وليس في الثوب نجسا ابدا كما لو انا لها بالبول والحكم بعدم نجاسته في تلك الحالة شرعي كما ان الصلاحية في تلك المسئلة امر
شرعي فيعني عدنا هذا الحكم الى سائر الاموال كالتعليل وكل ما ينصير بالعصر فقد يقع حكم النص وهو كون الماء آلة صاحبة للتطهير
ما كان قبله من غير تعيين وهذا بخلاف التطهير عن احدث حيث لا يجوز الا بالماء لانه ثبت غير معقول اسى فيقته على مورد

في

النص على ما بيناه في الكشف وكذلك التكبير ليس بواجب لهية كما زعم بعضهم بل الواجب عمل اللسان عمل شئنا وعلى الله تعالى
 والتكبير بشرع التحصيل عمل اللسان يذكره غيرنا لانه المفضل للسان الصلوة عبادة بدنية والمستحق فيها افعال تحمل على
 اعضاد مخصوصة تنفي عن التعظيم كالقيام لله ثم الركوع والظهور والسجود والجلوس واللسان من جملة البدن ومن الاعضاء
 الظاهرة من وجهه وكان المستحق استعماله بالتكبير بآلة التكبير مما هو شئنا على البدن بجملة فحينئذ يستحق التكبير لان يحصل
 الشئنا به الا انه هو المستحق في نفسه كما ان المستحق في السجود وان يصير السجود ساجدة لان يصير الارض مسجودا بها وكما
 ان المستحق في ذكر كلمة الشماوة اداء ما على اللسان من عمل الايمان وهذه الكلمة التي بها يحصل الاداء لان يكون الركن
 ان تعبير هذه الكلمة المذكورة بلسانه ولما اقام مقامها سائر الكلمات بالفارسية والعربية وغيرهما واذ ثبت ان الواجب
 عمل اللسان صح التعليل واقامته غير التكبير مقامه لان عمل اللسان لا يتبدل به وانما يتبدل الالة والالة في التحصيل لعمل لا تحجب مقصوده بل المقصود
 تحصيل العمل بها الصلاح كما ان العمل كالسجدة والركعة والقيام والجلوس واللسان في التكبير فلهذا لم يكن لها صفة في نفسها الا الصلاحية
 للعمل والتعليل واقامته الالة اخرى مقامها لا يتبدل حكمها وانما يتبدل صلاته بعد التعليل كما كانت وينبغي استعمالها واجبا
 اذا اضطرر الى تحصيل العمل بان لا يجد الالة اخرى وهو قوله صلى الله عليه وسلم وليستنج بثلاثة احوال فان تعين احوال لا يدل
 على عدم جواز اقامته المبرر مقامه بل احوال يجوز ان تعين ويجوز ان يتغير بينهما وبين ما في معناها ولا يلزم عليه القراءة
 حيث لا يقوم ذكر اخر مقامها لان الواجب عمل اللسان عمرا قراءة والقرأة فلهذا ليس بغير ما من الازكار وحيث ان
 ومن عند الله تعالى ويحرم على الخائف والجنب قراءة فلا يجوز اقامته غير ما من الازكار مقامها الا يرى ان غير قراءة
 من السور لما ساء في الفاتحة في الفضية المذكورة قام مقامها في اجواز وان غلبت الفاتحة بالسجدة ولا يلزم عليه
 الاذان ايضا لان الواجب هو الاعلام بحضور الصلوة والاعلام لا يحصل الا بهذا الذكر المخصوص وكذا الكفارة متعلقة
 بالافطار الذي هو السبب الموجب لما لانه هو الجنابة على الصوم ولهذا اضيفت اليه كفارة الفطر والجماع الصلوة
 للفطر وكما ان الاكل والشرب الصلوة للفطر ايضا في معنى هذا الحكم الى الاكل والشرب يتبع الجماع الالة صالحة
 كما كانت من غير تغيير بالتعليل شيئا من احكام النصوص قوله وهذا تبين ان اللام في قوله تعالى انما الصدقات
 للفقراء والمساكين لام العاقبة اى يصير بعاقبته اذ لانه اوجب الصرف اليهم بعد ما صار صدقة وذلك بعد الاداء
 الى الله تعالى فصاروا على هذا التحقيق معارف باعتبار الحاجة وهذه الاسماء اسباب الحاجة وهم يحتاجون للزكاة بمنزلة
 الالة للصلوة كما قبيلة للصلوة وكل جزء منها قبل ما كانت الزكاة حقا مستحقا للفقير قبل الاداء وعند الشافعي رحمه الله
 حمل اللام في قوله انما الصدقات للفقراء على لام التملك فقال وجب اشرع الزكاة للاصناف المذكورة في هذه
 الاية واذنا فيما اليهم باللام الموضوع للتمليك فتدل على استحقاقهم بالشركة بقضية اللام لمن اوصى بثلاث ماله لانهما
 اولاده والفقراء والمساكين كان الثلث بينهم على الشركة بقضية اللام فثبت ان حكم النص حمل الصدقات مشركة من
 الاصناف المذكورة حتى وجب مرفها اليهم ولم يحجزه الاقتدار على صف واحد وقد ابطم تجوز الصرف الى صنف واحد
 والى فقير واحد من الباقيين بالتعليل وهو خلاف موجب النص لا تعديته حكمه فاشار الشيخ الى اجواب بقوله وبهذا تبين

بين اي مما ذكرنا ان المودعي يتبرع بالمال على ان يخلو من اي اضرار او يضمن في حالة البقاء بدوام يده عليه
الليل عشرين ان اللام في هذه الاشياء العاقبة كما في قوله تعالى فانفقته الى فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وفي قول
الشاعر فليكنوا نورا لوالداتكم لئلا يظلمنكم في الدنيا والآخرة اي يصير الواجب او ما يوجب الصدقة على اخلو من بناقبة الفقراء
وان لم يكن لهم فيه حق في الابتداء كما ان نقاط ال فرعون لم يصبها بياقبة العداوة والحزن لما دى اليها وان لم يكن
في الابتداء لذلك الفرض كما ان الذوا والبناء صار بياقبة الموت او الحزن والخراب وان لم يكونا في الابتداء لغير
ذكره المطلق ان اللام كقصر خيل لصدقات على الاصناف المذكورة المدة ودة وانما منقصة بها لا يجاوزها الى غير بالاستحقاق
جميعا كما يتبين انما اخلافة القرش بما لا تتعداهم ولا تكون التبرع بمثل ان تصرف الى الاصناف كلها وان تصرف الى بعضها هو
منهيب بن حبه على وابن عباس وابن مسعود وحذيفة وسعيد بن جبير والعمك والابن العالمة وابراهيم الخفي وبيون بن مهران
وغيرهم من الصحابة والتابعين وكانوا جميعهم في قوله لانه انما ينفق اليهم بعد ما صار صدقة وليس انخر على ان اللام للعاقبة معطوف
على الاول من حيث المعنى يعني لان الواجب لما كان فالحق ان الصدقة التي كانت اللام للعاقبة ولان النص اوجب الصرف بعد
ما صار صدقة فيمثل ثما الصدقة للفقراء ولم يقل ثما الاموال التي وجب اداؤها للفقراء وذلك اى صدقة المال صدقة انما
يكون بها اداء الى الصدقة لا تحقق قبل قبض الفقير كانت اللام للعاقبة لان الواجب قبل التسليم ليس لصدقة قبل له صلاحية ان
يصير صدقة بالقبض بل بالقبض وصير صدقة لانه ملك له في الحال فيكون اللام للعاقبة اى يصير الواجب بعاقبة
صدقة وانما للفقير قبل ان يكون سواه انا ان سلطان اللام للفقير لا يدل ذلك على ان الواجب قبل اداء يكون ملكا للفقير لان
النص ادا صدقة الى اوجب الملك لهم في المال بعد ما صار صدقة وذلك انما يكون بعد اداء الى الصدقة ليقبض الفقير فلا يكون في
الاية دليل على ان الواجب قبل القبض حق الفقير فلا يجب صرفه الى جميع الاصناف المذكورة وتبين اننا بطلنا ما صرف الى صدقة واحد
حق الفقير لانه لو لم يكن لهم فيه حق قبل التسليم فصاروا على هذا التحقيق مصارف باختيار الحاجة يعني لما ثبت ان الواجب غاوص
حق الفقير انما كان ذلك بانه الاصناف ليس لبيان الاستحقاق لانهم لا يملكون لذلك العبادات كان ذكرهم لبيان المصروف
الذي يكون المال يقبضهم الصدقة على خالصاى السبل في هذا الحق الواجب لصدقة الى هو لا باختيار الحاجة فانهم يحتاجون
وقد ترمسار وادصارف لهذا المال الذي صار من الاوساخ والجر والاسم فان الغارم وابن السبيل والغارم في سبيل الله
انما يملكون انما يكونوا فقرا ولا يملكون لهم الزكاة ولو صاروا مصارف الاسم لجاز التصرف اليهم مطلقا من غير اشتراط الحاجة كما في الموارث
وكذا الواجب في شخص واحد ساهم في ثلثة وبان كان مكاتب ابن السبيل وسكينا وغارما لا يستحق الاسماء واحد ولو كان الاستحقاق
بالاسم لا يستحق بكل اسم ساهم في ثلثة كما في الارث اذا جمع سببان في شخص واحد بان كان زوجا وابن عم يستحق بهما جميعا فعلم ان
وجوب الصدقة اليهم باعتبار الحاجة الا ان الحاجة تقع بهذا الاسباب في الغالب فذكر الله تعالى هذه الاسماء التي هي اسباب الحاجة
لتبين على ان الفقير يستحق بها حاجة شتى شاركة غير لما احتاج وان لم يكن سبب الفقير فعلم انهم مصارف ببلات الحاجة فصاروا اجسادا
كانت قبل انما الصدقة للفقيرين باي سبب احتاجوا ثم تعلق الحكم بادنى ما يطلق عليه اسم فقير على ما بينا به ونعم بحقيقة الزكاة مثل الكعبة للصلاة يعني
لا يشترط ان يكون الفقير على استحقاق الواجب على ما كان بل يدل على انهم مصارف صالحة لغير الواجب اليهم كما فواتهم لانه الكعبة للصلاة فانما ليست

الاجابة

بستحقاق الصلوة ولكنها صالحة الصلوة المستوجبة اليها في الصلوة فكما ان جميعها قبله وكل جزء منها قبله كان جميع الاصناف المذكورة مصرفا وكل واحد منهم مصرفا وتبين بما ذكرنا ان حكم النص بيان انهم مصارف الزكوة وبالتعليل لا يتغير هذا الحكم لانهم صالحون للمصرف اليهم بعد التعليل صرفت اليهم ام لا كاللجنة قبله وصالحية مصرف الصلوة اليها اذا واستقبلوا فعل العباد لا ويشين ان المقسوم بينهم حكم ان كانوا مصارف المذكورة وقد ثبتوا كذلك فلا يجوز لاحد ان ينكر كونهم مصارف الا ما استخرج من المؤلف قلوبهم فانهم كانوا مصارف بعلة اخرى وهي اعلا كناية الله تعالى واعز اذ ذنبه بالاحسان لا الحاجة للمصرف اليه الى الفرق وكان ذلك بابا على حدة ككتاب العامل اليوم يعطى لغيره على الحاجة بل جزاء على حدة في العمل للفقراء في جنات الصدقات كذا في الاسرار قوله واما ركنه اي ركن القياس فما جعل اي الشيء الذي جعل علما الى اخره لكن الشيء جانبه الاقوى لغة وفي عرف الفقهاء ركن الشيء ما لا وجود لذلك الشيء الا به كالقيام والركوع والسجود للصلوة ولما لم يكن للقياس وجود الا بالمعنى الذي هو سباط الحكم كان ذلك المعنى ركنه فية وانما سماه علما لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى والتعليل امسار انت على الاحكام في الحقيقة لا سوجبات فكان ذلك المعنى معر فالحكم الشرعي في المحل وهو معنى العلم ثم الحكم في المنصوص عليه ان كان مضافا الى النص وفي الفرع الى العلة كما هو مذهب مشائخ العراقيين والقاضي الامام ابى زيد والشيخين ومن تابعهم يكون ذلك المعنى علما على وجود حكم النص في الفرع وان كان الحكم مضافا الى العلة في الاصل والفرع جميعا كما هو مذهب مشائخهم فقد من اصحابنا وجهود الاصوليين يكون ذلك المعنى علما على ثبوت حكم النص في الاصل والفرع معا كما اشتغل عليه النص يعني ينبغي ان يكون ذلك المعنى الذي جعل علما على حكم النص من الاوصاف التي اشتمل عليها النص لا بصيغة كاشف لنص الربوا على الكيل والجنس او بغيره صيغة كاشف لنص النهي عن بيع الا ببق على العجز عن التسليم لان ذلك المعنى كما كان مستطاس النص لما بهن ان يكون ثابتا بصيغة او ضرورة وجعل الفرع نظيره في حكمه لوجوده فيه التفسير له وحكمه راجع الى النص وفي لوجوده راجع الى ما به الباطنية وفي فية للفرع يعني وجعل الفرع مثالا للنص اي المنصوص عليه في حكمه من الجواز والفساد والحل والحيرة بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع وقيل هو حذر من العلة القاصرة وكلمة بعض المحققين ان اركان القياس الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع اما حكم الفرع فتمرة القياس لتوقفه عليه ولو كان ركنه فية لتوقف على نفسه وهو محال وهذا احسن لان انعقاد القياس كما لا يتصور بدون المعنى لا بد من الثلاثة الباقية قوله وهو الوصف الصالح المعدن بظهور اشارة في جنس تفسير لما جعل علما واعلم ان القياسين اتفقوا على ان كل اوصاف النص يحلها لا يجوز ان يكون علة لاشي لا تاشير لكثير من الاوصاف في الحكم فان من المعلوم انه لا يفضل الوصف الا بال المذكور في قوله عليه السلام للجامع في صفاته رمضان اعتق رتبة في الحكم فان التركي والسندى فيه سواء واللعنى الحرة ولا توقع الاصل فان الكفارة تجب على العبد والزنا ويوطى الامة وكذا الحكم في سائر الجواذ فانها يشتمل على مكان كذا وزمان كذا ولا موقل لشيء من الاوصاف في الحكم فثبت ان التعليل بجميع الاوصاف مستقيم لان التعليل بجميع الاوصاف لا يتعدى لاجب جميع الاوصاف لا يوجد في المنصوص عليه وذلك فاسد والتفوق ايضا على عدم جواز التعليل لكل واحد من الاوصاف لما بينا انه لا تاشير لجميع الاوصاف في الحكم الا بغيره ان الخلطة تشتمل على انصافا كلية مطلوبة مقتاتة جسم شتى ولم يقبل احدا ان كل وصفت من هذه الاوصاف علة الحكم ولو اقبل فيها بل العلة بعض هذه الاوصاف والتفوق ايضا على انه لا يجوز للتعليل ان يعامل باى وصفت شامسة غير دليل لان ادعاء وصف من الاوصاف انه علة بمنزلة ادعاء الحكم فلا يسمع من غير دليل اذ لم يكن بد من اقامة الدليل

على المذكورين بعد ذلك لعدم النوع احتمالا فكذا هنا ومن شرط العرض على الاصول لتبنيها عند الوصف قال ان الوصف بعد صلاحيته
لا يمكن ان يكون منتقضا كالشاهد فيمكن ان يكون محروفا فلم يكن من العرض على الاصول كما لا بد من عرض الشاهد على المتكبرين بعد فساد
سلم لمن النقوض والمعارضات تثبت هذا لا فذلك لان الاصول في هذه المسألة على الحكماء ان يكون الاصول في حال
حيوته فيكون العرض على الاصول واستثناء الاصول من ردة بمنزلة المستثنى من العرض على العرض في حيوته وسكوته عن الرد
ووجه قول العائنة ان حاجتنا الى اثبات كون الوصف الذي لا يحس من التغييرات جهة ترجيح احتمال الصواب على احتمال
الخطأ أو الغلط وما لا يوقف عليه من طريق حسن فطريق معرفة الاستدلال بالآثار الذي ظهر في موضع من المواضع الملائمة
انما تعرفنا صدق الشاهد باحتماله من مخطورات دينة فان اثره لما ظهر في شئ من اركانها سائر مخطورات دينة يستدل به على
عن الكذب الذي هو مخطور دينة ايضا وكذا يعرف الصانع جل جلاله بالاستدلال بالآثار فحينئذ كما اشار الله تعالى اليه في آيات كثيرة
مثل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض باهرة ومن آياته ان خلقكم من تراب ومن اياته ان تقوم السماء والارض باخرة
ان طريق معرفة ما لا يحس الاستدلال بالآثار واثر الوصف ان لا يكون محسوسا فهو معقول بحكم معرفته بالبيان بان بين ظهور الاثر
في محل جمع عليه وما كان معقولا مثل الذي كان محسوسا فوجب الصير اليه معرفة صحة الوصف كما يجب الصير الى الاثر المحسوس لمعرفة
المؤثر فله قولنا في اثبات الصغيرة انما تفرق كذا لانها صغيرة ولا تاتي الا في النسيان بدون رضا الوالي عليه او شعورهما مرتبة على الوصف عندنا وعند
الشافعي رده على البكارة فعنده كان للاب ان يزوج بنة البكر البكر بالنفقة كذا في الجهد واليكارة كالبكر الصغيرة وعنده ليس له ذلك
لنفقات وصف الصغير وعنده ليس له ان يزوج بنة الشيب الصغيرة لنفقات البكارة كالبكارة الصغيرة وعنده نال ذلك لوجود وصف
الصغير وهو معنى قوله لانها صغيرة فاشتبهت بالبكر اى الشيب الصغيرة المستغرقة قال في التحليل ابو حنيفة في تفسيره في الوصف
ملائم لان الصغير هو شرف في اثبات ولاية الكناح لان ولاية الكناح لم تشرع الا على وجه النظر لولي عليه باعتبار عجزه عن مباشرة الكناح
نفس مع حاجته الى مقصوده كما ان النفقة تجب على الولي حقا للعاجز عنه او الصغير موقوف للجهر فكان التحليل لا اشبات الولاية
بالصغير تعليلا بوصف ملائم مثل تحليل سقوط نجاسة سور الهرة بجلته الطواف لولا ان عليه السلام الهرة ليست نجاسة فانما هي من الطواف
والطوافات عليكم فان الطواف موجب للضرورة وهي تعذر الا حراز ووصون الاواني عندها والضرورة مؤثرة في التحسين وقوله
الخطير بالمقصود مثل قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه فمن اضطر في نفسه الا بالاضطرار ثم المية فثبت ان هذا التحليل
موافق لتحليل صاحب الشرع والمنكاح جميع منكم اسم المكان او الزمان من الكناح اى ولاية تثبت وقت الكناح او في
مكان الكناح او جمع منكم بمعنى المصدر من الكناح وجمعي المصدر على وزن المفعول قياسا في المزيد من البهائم ان
المنكاح جمع منكم والقياس سنا كيج حذف اليا تحفيها اى الصغير مؤثرة في اثبات ولاية الكناح المنكوحات تاثير الطواف
اى مثل تاثيره في الحكم المعلق به وهو سقوط النجاسة وقوله ولا يبيح العمل بالوصف قبل الملائمة كالا يبيح العمل بشهادة الشاهد
قبل ثبوت الالبية لانه اى الوصف امر شرعي فيعرف ملاحمة من جانب الشريعة وانما يبيح ذلك اذا كان موافقا لعل
المنكوح من السلف فقبل ظهور الموافقة كان وجوده وعدمه بمنزلة فلا يبيح العمل به واذا ثبتت الملائمة فاز العمل به
ولكن لا يجب قبل ظهور عدالة قال ابو اليسر رحمه الله اذا كان الوصف ملائما لم يلزم ان يكون ملته ويجوز العمل به ولكن لا يجب

العمل به عندنا ما لم يكن موثرا وعند اصحاب الشافعي رحمه الله ما لم يكن محتملا فاذا ظهر اثره او احتماله فحينئذ يجب العمل به فما الملائمة بشرط لجواز العمل
بالعمل والتأثير والاحالة شرط لوجوب العمل بها قال ومعنى قولنا يجوز العمل بالاحالة قبل ظهور التأثير انه لو عمل بها عامل نفذ العمل ولم ينفذ كما
لو قضى القاضي بشئ وغير ظاهر العدالة لانه ابي الوصف محتمل الردع قيام الملائمة اي محتمل الردع في الشارع بان لم يعتبر عدلة كالاكل فاسيا في
حالة لا فطار اذا شئ لا يبقى مع فوات ركبة لم يجعل عليه لان الوصف ليس بعلة لذاته بل يجعل الشارع اياه علة فلم يكن بد من دليل يعرف به محتملة
واعتباره في الشارع بعد ظهور الملائمة وذلك ان يظهر اثره في سواض من الوصف على ما بينا فحينئذ يجب العمل به كالمصغري ولاية المال فان
العجز لما كان ما انما للمصغر لقصور عقله اقيم من هو كامل الراي واقرا الشفقة مترادفة في التصرف في ماله بالاجماع فكذلك يقوم مقامه في التصرف
في نفسه ايضا فثبت ان التعليل بالمصغري ولاية الانكاح فلعيل الوصف وهو اي تعرف منه الوصف بظهور الاثر فظهر تعرف صدق
الشاهد بظهور اثره في منع اي منع الشاهد وهو اضافة المصدر الى المفعول والماتج الدين ويحتمل ان يكون اضافة المصدر الى الفاعل
منع الدين اياه عن تعاطي اي مباشره مخطو روية فالمراد منه الدين والاستدلال بالاحتمال من سائر مخطو رات الاستدلال بظهور اثره على
ثبوت اثره وهو الصدق في الشهادة كما ان الوصف هو المؤثر والاستدلال بظهور اثره في موضع استدلال بظهور اثره على ثبوت اثره
وهو الحكم الثابت بالقياس قوله ولما صار من العلة عندنا محتملة باثرها في القياس على الاستحسان الذي هو القياس الخفي اذا قوي اثره وقفا
القياس لهو اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره في دفع مساواة لان العلة لقوة الاثر وجهه دون الظهور والاستحسان في اللغة استفعال
من الحسن وهو من الشئ واعتقاد حسنا نقول احسنه كذا اي عظمته حسنا في الاصطلاح قيل هو العمل على من هو جيب قياس الى قياس
اقوى منه وليس بجايح اذ لم يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثر والاجماع او الضمير او قيل هو تخصيص قياس بديل اقوى منه وليس
لتخصيص لانه يشير الى انه تخصيص العلة وليس كذلك وعن الشيخ ابي الحسن الكوفي ربح وهو ان يجعل الانسان من ان يحكم في المسئلة بمثل ما حكم
في نظائرها الى خلافه ليل اقوى فتشقي الجدول من الاول واعتبر عليه بانه يلزم ان يكون معنى ما قال ابو حنيفة ربح في بعض المواضع
تركبت الاحسان بالقياس اي تركبت الدليل الاقوى بالاصح وانما غير باثره واصيب عنه بان الترتيب سمي استحسانا لانه اقوى من
القياس نفسه ولكن الفصل بالقياس يعني آخر صرح بذلك للجموع اقوى من الاستحسان فترك العمل به اخذ بالقياس وقال بعض اصحابنا
الاستحسان المعنوي هو القياس الخفي كما اشير اليه في الكتاب وانما يسمى به لانه في الاكثر الاغلب يكون اقوى من القياس الظاهر فيكون القياس
استحسانا ولما صار اسم النوع من القياس بقي الاسم وان كان من جود بالقياس الظاهر فاذا قال ابو حنيفة تركت الاستحسان اخذ
القياس اراد بذكره البينة على ان فيه علة سوى علة الاصل او معنى آخر يوجب ذلك خلافا لمد الاصل وان الاحسن ان يذهب اليه لكون لما
يرجع عندنا لانها معنوية اخرى الى القياس الظاهر يوجب العمل به اخذت به وذكره ابو الاسلام ابو اليسر عن ان الاستحسان اذا كان اكثر اثير كان
استحسانا تسمية لا معنى والاستحسان معنى هو القياس واعلم ان بعض الرواة عن علي بن ابي حنيفة واصحابه ربحه انما هي في
تركب القياس بالاستحسان الثابت بالراي وقال ان حجج الشارع الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستحسان
متم خاسن لم يعبر فيه احد من جملة الشارع سوى ابي حنيفة رحمه الله تعالى واصحابه ان من ولائ الشريعة ولم يعم عليه
دليل بل هو قول بالتشقي فكان ترك القياس به تركا للجملة الشرعية باليسر كجبة لا تباع هو اي شهوة نفس فكان باطلا ثم قال
ان القياس الذي تركوا بالاستحسان ان كان جهة شرعية فالجملة الشرعية حتى فيما ذابعد الحق الا الضلال وان كان

لا ينافي في أي شئ نفسه فكان باطلا ثم قال ان القياس الذي تركوه بالاستحسان ان كان حجة شرعية فالجحة الشرعية حق فما اذا بعد
 الحق الا الضلال وان كان باطلا فالباطل واجب الترك ومما لا يشتغل بذكره وانتم قد ذكرتم في بعض مواضع اننا نأخذ القياس
 وترك الاستحسان به فكيف يجوز ان لا نأخذ بالبطل والعمل به وذكر من هذا الجنس ما يدل على قلة الورع وكثرة الثور وكل ذلك
 طعن في غير رتبة وقين من غير قوف على المراد فما بوضيعة ما قبل قد اوضحنا اننا من ان يقول في الدين بالتشبه او بعمل
 بالاستحسان من غير دليل فاما عليه شرعا فالشيخ رحمه الله اشار الى دفع طعنهم بقوله قد سئل عن القياس الاستحسان الذي هو القياس الحفي
 انه عند اصحابنا احد نوعي القياس فانه ينقسم الى حلي وحقني والاستحسان الذي هو وقع التنازع فيه هو القياس الحفي لا انه قسم
 اخر غير القياس لانه يعمم بالتشبي والاشكالان القياسين اذا تدارضا في حادثة يخرج احدهما بدليل ان امكن ويترك العمل
 بالآخر الا انه سمي بهذا الاسم للتمييز بين القياس الظاهر الذي يذهب اليه او لم اهل اجتهد وبين الدليل العارض له واشارته
 الى انه هو المعمول به في الفقه لانه يعمم على الاخر وعلم ايضا ان كل واحد من القياس والاستحسان المتشكك في مقابلة الاخر على وجه
 قاعد وجهي القياس بضعف اثره وفساد النسبة الى مقابله من كل وجه وهو الاستحسان والثاني ما لم يضعفه وفساد اثره بالنسبة
 الى مقابله في الظاهر ولكن انضم اليه معنى حفي هو المؤثر في الحكم في التحقيق فان وقع فيه فساد ظاهري وقومته وجه القياس واحد
 نوعي الاستحسان باقوى اثره بالنسبة الى مقابله من كل وجه والثاني ما لم يضره بالنسبة الى القياس في الظاهر ولكن فيه فساد حفي
 بالنسبة الى معنى اخر انضم الى القياس ثم العلة لما صارت علة باثره عندنا خلافا لاول البطل وغيره ثم قد سئل عن النوع الاول من الاستحسان
 لقوة اثره وان كان خفيا على النوع الاول من القياس وان كان جليا وقد سئل عن النوع الثاني من القياس الجلي لقوة اثره الباطن
 على النوع الثاني من الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساد له لما ذكرنا ان العبرة بقوة الاثر ونحوه ونحو الظهور فان الدنيا
 ظاهريه والعقبي باطنه وقد ترجح الباطن لقوة اثره وهو الدوام والخلود والصفوة على الظاهر لضعف اثره وهو الغنى والكدر وكذا
 العقل راجح وان كان باطنا على البصر وان كان ظاهري لقوة اثره اذ ركه وضعف اثره اذ ركه الباطن بالنسبة اليه فان قيل فالا
 لا ينعى لعلته بغيره لانه لا يشاهد ثم بعد ما ثبت اصل العدالة في الشهود لا يترجح البعض على البعض لقوة العدالة فينبغي ان لا
 التزجج في الاقضية لقوة الاثر بعد ما ثبت اصل التامير فيها قلنا ميرورة الشهادة حجة بالولاية الثابتة بالحريية والاسلام لا
 بالعدالة بل العدالة شرعية لا ترجح جانب الصدق فبعد ما ثبت اصل العدالة لا يمكن التزجج بقوة العدالة مع مساواة الكل في القوة
 فاما ميرورة الوصف حجة فبالاثر فيجوز ان يترجح ما هو اقوى اثره في غير ما لا نسلم ان القوة او الزيادة في العدالة مستصورة
 لان المراد بالعدالة هو الاجتناب عن مخطرات الدين وفيه لا يتصور الزيادة بل اذا اجتنبت الكل كان عدلا وان تركب
 واحدة منها لم يبق عدلا فاما قوة الاثر ليعيش المعاني فتصوره فيجوز ان يترجح بها البعض على البعض كذا قيل قوله بيان
 الشان الى اخبره ولم يستلزم كل قسم من القياس ما يقابله من قسم الاستحسان ولم يكن يدس تقديم احد على
 الاخر عند تقابلهما الى الامر الى قسمين تقديم الاستحسان على القياس وعكسه والشيخ رحمه الله اشار الى القسم الثاني وبين ان
 بقوله بيان الثاني اي بيان القسم الثاني وهو تقديم القياس على الاستحسان بقوة اثر القياس وضعف اثر الاستحسان
 فيمن تلاية السجدة في صلوة انه يركع بها قياسا الى اخره اذا تلاية السجدة خارج الصلوة وركوع بها لا يجوز لان الركوع خارج

الصلوة ليس بقربة فلا يثبت عليها ركعة وان قرأها في الصلوة فان كانت السجدة في آخر السورة ان شأركم وان شأركم قبل معناه شأركم
ركع ركوعا على حدة لتلاوة ان شأركم بها غير ان الركوع يحتاج الى النية والسجدة لا يحتاج اليها لان الركوع يحتاج الى النية والسجدة لا يحتاج الى النية
معنى فمن حيث انه يوافقها معنى يتبادر الى الوجود ومن حيث انه يحتاج الى النية بخلاف السجدة لانها لا تحتاج الى النية لانها لا تحتاج الى النية لانها لا تحتاج الى النية
فلا يحتاج فيها الى النية وقيل معناه ان شأركم ركوع الصلوة مقام سجدة التلاوة واليه مال اكثر المحققين وان كانت السجدة في وسط
السورة ينبغي ان يسجد بها ثم يقوم فيقرأ ما بقي ثم يركع وان ركع في موضع السجدة اجزاء وان ختم السورة ثم ركع لم يحركه ذلك عن السجدة
فانها اول ركعة لا ينوبها لانها صارت دينا لصارت مقصودة بنفسها لان ما لا يكون مقصودا لا يجب دينا
في الذمة كالطهارة لا تقرب شيئا في الذمة بحال فصارت بمنزلة الصلوة فلا يتبادر بالركوع ولا بالسجدة الصلوة ايضا اليه في المبسوط والخيرة فالجواب
ان الركوع لا ينوب عن سجدة التلاوة الا بشرطين احدهما النية والثاني ان لا يتخلل بينهما فاصل وذلك مقدار ثلث ايات ثم ان اراد
ان يركع ركوعا على حدة لا يصل سجدة التلاوة على الفور غير ركوع الصلوة او اراد ان يقيم ركوع الصلوة مقام سجدة التلاوة
على الفور اجزاء في القياس وبه نأخذ وفي الاستحسان لا يجزئ الا السجدة فمحتاج منها الى بيان وجه القياس والاستحسان
اولا ثم بيان قوة اثر القياس وضعف اثر الاستحسان ثانيا ليتضح به الكلام فوجه القياس ان الركوع والسجدة تشابهان
في معنى الخضوع ولهذا اطلق اسم الركوع على السجود في قوله عز ذكره وخروا كما هي ساجدا لان الخروء هو السقوط و
وجود في السجود دون الركوع ويقال ركعت النخلة وسجدت اذا طأطأت راسها وكما ثبت التشابه بينهما يسقط
الواجب منه بالركوع كما يسقط الواجب عنه بالركوع كما يسقط بالسجود او يقال لما ثبت التشابه بينهما ينوب بالركوع
من السجود كما ينوب لقيمة من الواجب في باب الزكوة فهذا قياس ظاهر لا حاجة فيه الى زيادة تأمل بل هو اعتبار
لا احد الفاعلين بالآخر فظاهر التشبيه فظاهر قوله لان النص قد ورد به اى بالركوع في مقام السجود قال الله تعالى وخروا كما
واناب اى ساجدا وان كان يدل على ان لا يتكسب بظاهر النص وليس بقياس لكن المقصود منه ما ذكرنا وجه الاستحسان
اشهر امرنا بالسجود بقوله فاسجدوا لله واسجدوا لركوعه وخروا كما هي ساجدا اى عنيبه حقيقة لا يرى ان
الركوع في الصلوة لا ينوب عن سجود الصلوة ولا السجود عن الركوع فعلان ينوب عن سجدة التلاوة
كان اولى لان القرب بين ركوع الصلوة وسجودها من حيث ان كل واحد منهما موجب لحرمة الطهر من القرب بينه وبين سجود
التلاوة لا يرى انه لو تلاها خارج الصلوة فركع بها لم يخرج عن السجود في ظاهر الرواية ففي الصلوة اولى ان لا يقيم ركوع الصلوة
مقام السجود لان الركوع مستحق سجدة اخرى وكذا ان الركوع على حدة لا ينوب عن ركوع الصلوة اذ التوسعة لم تنقله فهذا
اى ما ذكرنا ان الركوع خلاف السجود حقيقة الى احدهما اثر ظاهر لان الماسور به لا يتبادر بالاثبات بما ينال ففسد
وجه القياس من صراحه لان هذا عمل حقيقة كل واحد منهما فاما وجه القياس فمجاز محض اى ثابت بدليل
موجب محض لان المراد بالركوع السجود باطلاق المفسرين فاثبات التشابه هو القرب بينهما هذا الدليل وبيان
القياس عليه يكون بمنزلة العمل بالمجاز في تقابله الحقيقة ولما سمينا الثاني استحسانا لانه اقوى واخفى بالنسبة الى الاول
كما ترى فهذا بيان ظهور اثر الاستحسان وظهور فساد القياس بمقابله لكن القياس اولى اى بالعمل به باثره الباطن

أي بسبب قوة اثره الباطن الذي يتفرض من الاستحسان بيانه أي بيانه الاثر الباطن للقياس ان السجود عند التلاوة لم يشع قربة مقصودة أي لم تجب قربة بعينه والدليل على انه غير مقصود بنفسه انه غير مشروع بطريق الاستعداد بنفسه ولم يشع الا بالتميز بالنذر كما لا يلزم الطهارة به وانما المقصود محجور ما يصلح تواضعا ليحصل به مخالفة المشركين الذين استغفروا عن السجود عند تعالي استكبارا والاقتداء بالمقرين الذين تبادروا الى السجود تقريبا واقتضارا كما اخبر الله تعالى عن الفريقين في مواضع السجود وفي النصوص المذكورة في تلك المواضع مثل قوله تعالى او لم يرو الى ما خلق الله من شئ يتفقه ظلاله من اليمين والشمائل سجدا لله لهم تران الله يسجد له من في السموات ومن في الارض ومن يسجد من في السموات والارض طوعا وكرها ويسجد في السموات وما في الارض من دابة اشارة الى ان المراد من السجود والتواضع والتواضع والافتقار وكذا عدم اقتضائه بالركوع كما في السجود والصلوة وشرعية التداخل فيه دليل على ان صيغته ليس بمقصود بل المقصود منه التواضع لكن بشرط ان يكون عبادة بقوله تعالى ان الذين عند ربك لا يشكرون عن عبادته وبالاجماع ولله اثر في الوضوء واستقبال القبلة والركوع في الصلوة يحل هذا العمل أي يحصل ما هو المقصود من السجود بالركوع في الصلوة يحصل معنى التواضع والعبادة فيه فيقطع عنه السجود به كما سقطت الطهارة للصلوة بطهارة وقعت لغير الصلوة وكما سعى الى الجحمة يسقط بالسعي لعبادة المريض بخلاف سجود الصلوة حيث لا يجوز اقامة الركوع مقامه ولا عكسه لان كل واحد منهما مقصود بنفسه ثبت ذلك لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا او قوله عليه السلام لكن جهنم على الارض امرت ان اسجد على سبعة اعضاء وغير ذلك من الآثار فلا يتبادر في غيره والركوع في غير اي بخلاف الركوع في غير الصلوة حيث لا ينوب عن سجود التلاوة في ظاهر الرواية لان الركوع في غير الصلوة ليس بعبادة والشرط فيما تبادر به السجود ان يكون عبادة فصار الاثر الخفي للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع الفناء الظاهر وهو اعتبار نفس التشبيه والعمل بالجائز مع اسكان العمل بالحقيقة اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة مع الفناء الخفي وهو جعل غير مقصود مساويا للمقصود وهو انه في القياس الذي يرجع على الاستحسان لقوة اثره الباطن قسم عن وجوده أي قل فانه لم يوجب الا في ستة مسائل اوسع منها ما اذا ادعى الركن الواحد رجايا من كل واحد منها فيقول رثنى بالالف وقبضته ويقيم البنية في الاستحسان يقضي بانه مرسوم عند ما يجعل كأنها ارثنا ساعا لمجالة التاريخ كما في الغرق والمدي كما لو ادعى اثارا في القياس تبطل البنيات لتعذر القفارة بالكل لكل واحد منها للاستحالة وتعذر القضا لو احده بعينه لعدم الاولوية ولكل واحد بمقتضى ثباته الى الشيوع المانع من صحة الركن فمقنع التماثل واخذنا بالقياس لقوة اثره الباطن فان كل واحد منهما يدعى عقدا على عقدة وثبت بنية جسيما يكون وسيلة الى مثل الالف في الاستيفاء وبهذا القضا ثبت عقد واحد وجبس يكون وسيلة الى شطره في الاستيفاء فيكون قضا على خلاف مقتضى الوجه بخلاف الركن من رجلين فان العقد هناك واحد فممكن اثبات موجب العقد بهتمدا في المحل بخلاف دعوى الشراء وانما لم يجعل ذلك كأنها اشتريا معا اذ لو جعل كذلك لما ثبت الخيار لهما كما لو باع منهما جميعا لعقد واحد ومنها ما اذا وقع الاختلاف بين المسلم اليه ورب المسلم في ذرعان المسلم فيه في القياس تماثلان

فأخذ في الاستحسان القول لقول المسلم اليه وجه الاستحسان ان المسلم فيه مبيع فالأختلاف في وزعانه لا يكون اختلافاً في
 أصله بل في وصفه من حيث الطول والسعة وذلك لا يوجب التخالف كما لا اختلاف في وزن الثوب لمبيع بعينه وجه القياس
 انها اختلاف في المستحق بعقد السلم وذلك يوجب التخالف ثم اثر القياس ستة ولكنه قوسى من حيث ان عقد السلم انما يتعد بالاراء
 المذكورة لا بالاشارة الى المعين فكان الموصوف بان سيج خنس في سبع غير الموصوف بان اربع في ست وبهذا تبين ان
 الاختلاف هنا في أصل المستحق بالعقد وذلك يوجب التخالف فلذلك اخذنا بالقياس ومنها ما اذا قرأ آية سجدة
 في ركعة فسجد لها ثم اعادها في الركعة الاخرى في الاستحسان يلزم سجدة اخرى وهو قول محمد بن وهب وفي القياس لا يلزم وهو
 قول أبي يوسف ربح الاخر ومنها ان الرهن بمهر المثل رهن بالمتعة استحسانا وهو قول محمد بن وهب وفي القياس لا يكون رهن
 بها وهو قول أبي يوسف ربح ومنها غاصب العقاد في الاستحسان ضامن وهو قول محمد بن وهب وفي القياس ليس بضامن
 وهو قول أبي يوسف ربح فابو يوسف رجع في هذا المسائل من الاستحسان الى القياس لقوة قوله فاما الاول فليس
 الاستحسان لقوة اثره على القياس فاكثرت ان يحصى كما قالوا فيما اذا دخل جماعة الخزفتوى بعضهم اخذ المال
 قطعوا جميعا في الاستحسان وفي القياس يقطع الحامل وحده وهو قول زفر بن لان السرقه تتم بالاختراع
 ولم يوجد الاخراج الا من الحامل ووجه الاستحسان ان الاخراج وجد عن الكل بمعنى المعاونة كما في السرقة الكبرى
 فيجب قطع الكل وكما قالو فيمن حلف اليلبس بذ الثوب وهو لا يلبس منه ساعة لا يحنث استحسانا وفي القياس
 يحنث لو جرد اللبس بعد اليمين وجه الاستحسان ان اليمين تعد للبر ولا يتحقق البر الا باشتداد زمان الشرع عن اليمين
 ضرورة تحقق البر وكما قالوا في سورياع الطبرانه طاهر بكونه استحسانا وفي القياس يحبس اعتبارا لسور سباع البهاجم وجه
 الاستحسان ان السبع ليس يحبس العين بدليل جواز الانتفاع شرعا من غير ضرورة وقد ثبت نجاسة لحمه لان الحرمة للملكية
 مع صلاحية الغذاء ولليل النجاسة فثبت صفة النجاسة في لعابه بقوله من اللحم وانه يشرب بلسانه الذي هو رطب
 بلعابه فيتنجس سورة ضرورة مخالطة لعابه الماء فاما سباع الطير فمشترط بالقتل وهو طاهر بذاته لانه عظم جاف فلا ينجس
 الماء بملاقاة نجاسته فيبقى طاهرا الا اثبتنا صفة الكرامة لعدم تحاسنها من الميتة والنجاسة فكانت كالدجاجة الحية ففي جنس هذه
 المسائل رجع علما ونازحه الاستحسان لقوة اثره الباطن على القياس الذي ضعف اثره فثبت ان الاعتبار لقوة
 الاثر عند عدم الاظهار او النفا قوله ثم المستحسن بالقياس الخفى اعلم ان الاستحسان لا يقتصر على القياس الخفى الذي ذكرنا
 بل هو انواع اربعة استحسان بالاثرو هو ان يرد النص بخلاف القياس واستحسن العمل بالنص ويترك القياس بمثل
 السلم فان القياس يابي جوازه لان المعقود عليه الذي هو محل العقد معه وم حقيقة عند العقد والعقد لا ينعقد في
 غير محله الا انما كنا القياس بالاثر الموجب للترخص وهو قول الراوى ورفض في السلم وهو قوله عليه السلام من اسلم
 منك فليسلم في كيل معلوم الحديث واقنا الذمة التي هي محل السلم فيه مقام ذلك المعقود عليه في حكم جواز السلم والاستحسان
 بالاجماع وهو ان ينعقد اجماع على خلاف القياس الظاهر مثل الاستصناع فيما فيه للناس تعامل بان يامر انسانا ليجزله
 فقامت له اربعين صفة وسقده ولا يذكر له اجلا ويسلم اليه الدراهم ولا يسلم فانه يجوز القياس بيقظة عدم جوازه الى غيره

بيج معدوم للحال حقيقة وهو معدوم وصفا في الذمة ولا يجوز بيع شيء الأبعد تعينه حقيقة أو بثبوت في الذمة كالمسلم فاما مع عدمه
 كل وجه فلا يتصور عقد لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع الثابت بتعامل الامته من غير تكليف لان جهة الخطأ في القياس بالاجماع متعين
 في هذه الصورة كما يتعين بالنقض فيكون واجب الترك ولا يقال بالاجماع وقع معارضا للنقض في هذه الصورة وهو قوله عليه السلام
 لا تبع بالدين عندك لانا نقول قد صار النقص مخصوصا في حق هذه الحكم بالاجماع فبقية القياس الثاني للجوار معارضا للاجماع
 فنسقط اعتباره لمعارضة الاجماع واستحسان بالضرورة وهو ان ترك القياس الظاهر بضرورة دعوت اليه مثل الظاهر
 الحياض والايار والاواني فان القياس بابي طهارة هذه الاشياء بعد تنجسها لانه لا يمكن حبس الماء على الحوض والبيوت قطرة وكذا الماء
 الداخل في الحوض والذي ينبع من البئر تنجس بملاقاة النجس والد لو تنجس ايضا بملاقاة الماء ولا يزال يعود دوي نجسة
 وكذا الاثاء اذ لم يكن في اسفله ثقب يخرج الماء منه اذ اجري اعلاه لان الماء النجس يجمع في اسفله فلا يحكم بطهارة الاثم
 استحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة المحوجة الى ذلك لعمامة الناس وللضرورة تاشرف في سقوط الخطاب استحسان
 بالقياس الخفي لما بينا فاشترح اشار الى اقتسامه وفرق بين القسم الاخير وبين سائر الاقسام فقال المستحسن اي الاستحسان
 بالقياس الخفي يصح تعدية الى محل اخر لانه وان اقتصر باسم الاستحسان فهو قياس شرعي في الحقيقة وحكم القياس الشرعي
 التعدية على ما ستعرف بخلاف الاقسام الاخر فانهما غير معلومة بل هي معدول بها عن القياس فلا يقبل التعدية ثم بين مثلا لما ذكر
 فقال الا ترى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض الثمن والمبيع لا يوجب سمين البائع قياسا لاسمها لما اتفقا على البيع فقط
 اتفقا على ان البائع ملك المشتري والمشتري لا يكون مدعيا على البائع شيئا في الظاهر بل البائع يدعي زيادة الثمن والمشتري
 ينكر فان كان القياس بالنظر الى سائر الخصومات ان يسلم البائع الى المشتري بما اقرب ويخلفه البائع على الباقي وفي الاستحسان
 يجب اليقين على البائع كما يجب على المشتري لان المشتري يدعي عليه وجوب تسليم البائع باحضار ثمن الثمن الذي يقربه والبائع
 ينكر تسليم البائع بما يعرفه المشتري من الثمن والمبيع كما يوجب استحقاق الملك على البائع يوجب استحقاق اليد عليه عند
 وصول الثمن اليه وهذا اي وجوب التحالف قبل القبض حكم تعدى الى الوارثين حتى لو مات المتعاقدان ووقع لاختلاف بين
 وشهما في مقدار الثمن قبل القبض يجري التحالف بينهما لان الوارث قائم مقام المورث في حقوق العقد فوارث البائع
 يطالب وارث المشتري بتسليم ثمنه ووارث المشتري يطالب بتسليم البائع فيكون تعدية التحالف اليهما وتعدى الى الاجارة ايضا
 حتى لو اختلفت القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل ان ياخذ القصار في العمل يتجاخا لان التحالف شروع لدفع
 الضر عن كل واحد منها بطريق الفسخ ليعود اليه راس المال وعقد الاجارة يحتمل الفسخ قبل اتمام العمل كالمبيع ويمكن ان يجعل كل واحد
 منهما مدعيا وينكر اهل الوجه الذي قلنا فمجرى التحالف بينهما فاما بعد القبض اي الاختلاف الذي وقع بعد القبض في الثمن فيجب
 اي لم يجب اليقين على البائع الا بالاثار لان المشتري لا يدعي لنفسه شيئا على البائع اذ البائع يسلم اليه فكان ثبوت التحالف الاثر
 على خلاف القياس عند ابي حنيفة ومع ابي يوسف مع فيقتصر على مورد النص لا يتعدى الى الوارث حتى لو اختلفا وارث البائع ووارث
 المشتري بعد موت المتعاقدين والسلعة مقبوضة فائمة كان القول قول وارث المشتري ولا يجري التحالف لان التحالف
 بعد القبض معدول به عن القياس مستحسن بالاثار وهو قوله عليه السلام اذا اختلفت التبايعان في السلعة فائمة بعيتها تتحاكما وتزاولا

لقط الرأبشير الى جريان التحالف بعد القبض في التزاد لا يتصور الا بعد القبض فلهذا لا يتعدى الى غير المنصوص عليه وعند محمد بن يحيى التحالف في جميع هذه الصور لان التحالف انما يصار اليه عند باعتراف كل واحد منهما بما يدعي عقداً ينكره الاخر اذ البيع بالعين غير البيع بالغير الا يرى ان الشاكرين البيع اذ اختلفا في مقدار الثمن لا يقبل الشهادة والدليل عليه انه لو انكر كل واحد منهما باقائه البينة وجب قبول بينة فخرنا ان كل واحد منهما يدعي عقداً ينكره الاخر فيختلف كل واحد منهما على دعوى صاحبه هذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعد قبض التحالف في البيع ويتعدى الى الوارثين والاجارة والجواب اننا لا نسلم ان كل واحد منهما يدعي عقداً اخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن الا ترى ان الوكيل بالبيع بالعين يملك البيع بالغير وان البيع بالعين قد يصير بالغير بالزيادة في الثمن وقد يصير بحسب ما به بالخط عنه وكذا لو كان المشتري جارية حصل للمشتري وطبها ولو كان الاختلاف في الثمن بوجوب اختلاف العقد لما حصل له وطبها كما اذا ادعى احد الباعين والآخر البينة واختلاف الشاكرين في مقدار الثمن لم يمنع من قبول الشهادة باختلاف العقد بل لان المدعى يكذب احدهما وقبول بينة المشتري عند الاخر باعترافه مدعى صورة لا معنى وذلك كان لقبول بينة ولكن لا يتوجه به اليقين على خصمه كما لو ادعى له والودعية لا يتوجه به اليقين على خصمه وان كانت بينة تقبل عليه قوله ثم الاستحسان ليس من باب خصوص العلة الى اخره اظهر ان تخصيص العلة المستنبطة وهو كقائفة الحكم عن الوصف المدعى علة في بعض الصور لما منع جازع عند القاضي الامام ابى زيد والشيخ ابى الحسن الكرخي واني بكر الرازي اكثر الرازيين وهو مذنب ما لك احمد بن منبى ومما استعمله ونسب مشايخه ديارنا قدما وصديقا الى انه لا يجوز وهو اظهر قول الشافعي ربح ومختار المصنف اخرج من جوده بان العلة الشرعية امار على الحكم وليست بوجوبية بنفسها وانما صارت امارا يجعل جاعل فجاز ان يجعل امارا للحكم في محل ولم يجعل امارا في محل كما جاز ان يجعل امارا في وقت ووقت ويختلف الحكم عنها في بعض المواضع لا يخرجها من كونها امارا لان الامارة لا تستلزم وجود الحكم في كل المواضع بل يشترط فيها غلبة وجود الحكم عند وجودها كالغنى الربط في الشراء امارا لا يدل وقد يختلف المظهر عنه في بعض الاحوال وذلك لا يدل على انه ليس بامارة وتمسك من ابى جوازه بان وجود العلة مع تخلف حكمها ساقط وتفسده وذلك لان الوصف الذي يجعل علة اذا وجد متغيرا عن الحكم لا يتخلو ان يكون استثناء حكم لما منع او لا لما منع والثاني لما الفساد اذا تخلف بل لما منع ساقط بغيره بلا خلاف وكذا الاول لان على الشارع امارات وادلة على احكام الشارع فكان بمنزلة ما لو نص الشارع في كل وصف ان هذا الوصف دليل على هذا الحكم ايها وجد فاذا دخل الدليل من المدلول كان ساقطاً وباقى الكلام المذكور في الكشف ثم اجاز من مشايخنا ربح تخصيص العلة زعم ان ذلك مذهب علمائنا الثلاثة مستدلين بانهم قد قالوا بالاستحسان وليس ذلك لا تخصيص وجود العلة مع عدم الحكم لما منع والاستحسان بهذه الصفة فان معنى وجود العلة فان حكم القياس قد استنعى صورة الاستحسان لما منع مع وجود العلة فثبت انهم قالوا بالتخصيص فرد الشيخ ذلك قال الاستحسان ليس من باب خصوص العلة يعني انه ليس بدليل مخصوص للمقياس بل عدم حكم القياس لعدم العلة وذلك لان القياس اذا عارضه استحسان لم يبق القياس لان دليل الاستحسان ان كان نصافلا اعتبار القياس في مقابله اذ من شرط صحة عدم النص وكذا ان كان اجماعا لانه مثل النص في ايجاب الحكم ابتداء وكذا ان كان اجماعا ضرورة لان في موقع الضرورة اجماعا وكذا ان كان قياسا خفيا لانه اقوى من القياس الجلي وارجح منه فكان المرجوح في مقابلة المراجحة بمنزلة المعدوم فثبت ان عدم الحكم لعدم العلة لا لما منع مع قيام علة فلم يكن من باب التخصيص في شتى وكذلك نقول في سائر العلة المؤثرة اسي مثل ما قلنا في القياس مع الاستحسان من عدم الحكم لعدم

العلة نقول في سائر الغلغل المؤثرة اذا اختلفت عنها احكامها في بعض المواضع يعني نضيف العدم الى عدم العلة في جميع الصور لا الى المانع
 وبيان ذلك في بيان ما قلنا من عدم الحكم لعدم العلة قولنا في الصائم اذا اصيب لما في حلقه بالاكراه وهو ذكر لصورته ان صورته
 خلا فالفرج لان ركن الصوم وهو الماساك قد فات يوصل المفطر الى جوفه وهذا تعليل بوصف موثر ولزم عليه الناسي
 فانه لا يفسد مع فوات الركن حقيقة فمن اجاز خصوص العطل اسي تخصها قال استنع حكم هذه التعليل ثم اسي في صورة الناسي
 لما في وهو الاثر الوارد فيه مع قيام العلة وقلنا نحن عدم الحكم في الناسي لعدم هذه العلة فانها عدت بسبب زيادة تحقق
 بها وهي ان فعل الناسي بسبب الى صاحب الشرع الذي هو صاحب الحق لقوله عليه السلام انما الطعمك عدو سقاك فصا
 فعله بهذه النسبة ساقط الاعتبار ولم يبق فيه معنى الجنائية وصار الفعل عقوا اسي ساقطاً واذا لم يبق فعله معتبر لا شرعاً كان
 الصوم باقياً حكماً وكان عدم الحكم وهو المفطر لعدم العلة الموجبة للمفطر لا مانع من الفطر مع قيام العلة لموجبه له قالوا فيه تكرار
 الحس والعقل والشرع وانقلاب الحقيقة اما الحس فلان الاكل قد وجد وصار الفعل الحس لا يقبل الارتفاع حقيقة ولا حكماً اذا
 الاصل هو المطابقة واما العقل فلان المناقاة بين الاكل والكف متحققة وقد حكم حكم صريح العقل بوقوع احد المتنافين بالباب
 فاشفى الاخر ضرورة واما الشرع فلا لوجاه لا يفسر فاكل ناسياً بحيث في عيونه واما انقلاب الحقيقة فلو وجد الاكل حقيقة فلو
 بعده يودي الى ما ذكرنا والجواب اننا لا نجعل الاكل غير الاكل حقيقة ولكن لا نجعله سبباً للمفطر نسبة الى صاحب الحق من حيث
 السبب ومسئلة الفطر ممنوعة فالذي جعل من عدم دليل الخصوص اسي الشئ الذي جعل عنه اهل التخصيص مانعاً للحكم مع قيام
 العلة من نفس او غيره جعلنا ذلك الشئ دليل عدم العلة وهذا اسي جعل ما يبرر ضرورة دليل الخصومة دليل عدم اصل هذا
 الفصل وهو تخصيص العلة فاحفظنا هذا الاصل واهكنا بفتح الهمزة فيه فقه كثيرة ومختص كبير اما الاول فلان العطل يحتاج في
 رعاية هذا الاصل الى ضبط جميع اوصاف العلة في كل صورة ليتمكن رد ما يرد وتفقنا عليه بهذا الطريق واما الثاني فلان جميع
 صور التخصيص تبطل هذا الاصل فكانت رعاية واجبة قلت ان الخلاف في سلسلة التخصيص راجع الى العبادة في التحقيق لا
 العلة في موضع تختلف الحكم عنها صحيحة عند الفريقين وفي موضع تختلف الحكم بعدمها بالاشبهة الا ان عدم صفات الى المانع
 عندهم وعندنا الى عدم العلة وقد اوضحناه في الكشف قوله واما حكمه اسي حكم القياس فتعدية حكم النص اسي تعدى حكم الى ما لا نص فيه
 اسي اثبات شئ حكم المنصوص عليه في محل النص فيه وزاد القاضى الامام والامام والادليل فوق الراي اوسن شرط صحة القياس
 عدم دليل اخر فوجه اثبت فيه الضمير راجع الى ما اسي لثبت الحكم في ذلك المحل بنجالب الراي لا بطريق القطع اذ القياس من
 الادلة الظنية دون القطعية وان كان وجوب العمل به بطريق القطع وقوله على احتمال الخطا لشارة الى ان المجتهد يخطئ
 ويصيب كما هو مذنب العامة والتقدمي حكم لازم للتعليل عندنا حتى لو ضلنا تعليل عن التعدية كان باطلاً فكان القياس والتعليل
 عندنا بمنزلة التدرج عند الشافعي مع وهو صحيح اسي التعليل صحيح من غير اشتراط التعدى وحكم ثبوت الحكم في المنصوص عليه العلة
 ثم ان كانت العلة متعدية ثبت الحكم بها في الفرع ويكون قياساً وان لم تكن متعدية بقي الحكم مقتصر على الاصل ويكون تعليلها
 بمنزلة النص الذي هو عام والذي هو خاص فعلى هذا يكون التعليل اهم من القياس والقياس نوعاً منه وحاصل هذا الفصل ان
 اهل الاصول اتفقوا على ان تعدية العلة شرط صحة القياس وعلى صحة العلة القاصرة الثابتة بمحل واجماع واختلفوا في صحة القاصر

المستنبط لتخليص حصة الربوا في التقديرات بعلية التمنية فذهب ابو الحسن الكرخي مع من اصحابنا المتقدمين ونامية المتأخرين منهم كالقاضي
الامام ابي زيد واتباعه الى فساد ما هو قول بعض اصحاب الشافعي مع وابي عبد الله البصري من المتكلمين وذهب جمهور الفقهاء
والتكلمين مثل الشافعي مع وعلامة اصحابنا واحسان بن عنبيل والقاضي ابي بكر الباقلاني وعبد الجبار وابي الحسن البصري صحته او
ذهب مشايخ سمرقندي اصحابنا رئيسهم الشيخ ابو منصور مع وهو مختار صاحب الميزان تسكوا في ذلك بان هذا هو الراي المستنبط
من الكتاب والسنة من حيث الحجج التي يتصلق بها احكام الشرع فوجب ان يتصلق به الايجاب بما الحكم مطلقا سواء التعدي الى
فرع او لم يتعد كسائر الحجج من الكتاب والسنة فان الحكم يثبت به خاصا كان او عاما وهذا لان الشرط في الوصف الذي يعمل الاصل
به قيام دلالة التميز بين سائر الاوصاف من التأثير في الاحالة والنسبة وذلك يتحقق في الوصف الذي يقتصر على المنصوص عليه
كما يتحقق في الوصف الذي يتعدى عن المنصوص عليه الى فرع اخر وبعد ما وجد فيه شرط صحة التعليل لا يثبت الحجج عن التعليل في الاصل
وكونه غير متعدي لا يصح ان يكون مانعا للاجماع على صحة العلة القاصرة المنصوصة انها مانع ما يجزى من ان يكون حجة كما في النص لم
يوجد وبان صحة العلة لو كانت موقوفة على تعدد ما كان تعدد ما موقوفة على صحتها لانه يلزم من ذلك توقف الصحة على التعدد
وتوقف التعدد على الصحة وهو دور والتعدي متوقف على الصحة بالاجماع فيلزم منه بطلان توقف الصحة على التعدد وتسك
الفريق الاول بان دليل الشرع لا يوجب علما او علما او كذا علما لكان عبثا واشتغالا بالافنية وهذا هو التعليل لا يوجب
علما لانه دليل ظني بلا خلاف ولا يوجب علما في المنصوص عليه لان وجوب العمل في المنصوص عليه مضاف الى النص لا الى العلة لانه لا يثبت
فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم وهو ايجاب العمل عن النص بالتعليل اذ العدول عن اقوى الحجج مع اسكان العمل به الى
اضعافها ما يبرره العقل فليس للتعليل اثر الا في الفرع ولا يثبت ذلك لا بالتعدي فعرفنا انه ليس للتعليل حكم سوى التقديرات الى الفرع
فادخلنا التعليل عنه كان باطلا فان قيل الحكم بعد التعليل مضاف الى العلة عندى في الاصل كما في الفرع لا الى النص وكانت العلة
دليل الحكم والنص دليل الدليل اذ لو لم يكن كذلك لم يمكن التعدد الى الفرع اذ لا بد لها من اشتراك الماصِل والفرع في العلة لا
ترى انك تقول هذا الحكم ثبت في الاصل بهذا المعنى وهو موجود في الفرع فتعدي الحكم اليه واذا كان كذلك كان التعليل مبنيا لان
الموجب للحكم هو العلة فيكون مفيدا فيصيح كما اذا كانت العلة منصوصة قلنا اضافة الحكم الى العلة في المحل المنصوص عليه بعد
التعليل غير مستقيم لان الحكم قبل التعليل كان مضافا الى النص فلو اضيف الى العلة بعد التعليل كان مبطلا للنص لانه لا يبقى له
حكم والتعليل على وجه يكون بخير الحكم النص بالاطراف فليكن اذا كان مبطلا له يوضحه ان العلة انما جعلت سوجبة عند عدم النص باجماع
الاصحاب رضي الله عنه والمسلمين فلو جعلت سوجبة في مورد النص لجعلت علة في غير موضعها وانه لا يجوز لانها علة شرعية فلا يمكن ان
ان تجعل علة فيما جعلها الشرع علة فيه وقولهم العلة ما يتصلق به الحكم سلم ولكن في الفرع لا في الاصل واما اعتبارهم الاصل بالفرع
ان الحكم مضاف الى العلة فيتماسد لان الفرع يصير بالاصل فالاصل فلا يعقب بالفرع في معرفة حكم مجال واما صحة التعدد فلا
الحكم في الاصل بالنسبة الى الفرع مضاف الى العلة وان كان مضافا الى النص بالنسبة الى نفسه فيتحقق شرعا التعدد وهو اشتراك الاصل
والفرع في العلة وهذا كالتوقف اول الكلام على اخره اذ اعطى عليه جملة ناقصة فان التوقف ثابت بالنسبة الى الباقي فانه يتحقق الاشتراك
في الخبر لا بالنسبة الى نفسه كما يتحقق في اول الكتاب فكذا هذا اذ انما العلة القاصرة المنصوصة فان الشارع كما نص عليها

افادنا ذلك علما بانها هي المؤثرة في الحكم ولما فائدة اعظم منها ولم يلزم منه تفويض حكم النص بالرأي ايضا بل الحكم مضاف الى العلة ابتداء بالمر
 فكانت صحيحة ولا يلزم مما ذكرنا تخصيص العلة لانه انما يلزم اذا قطع الحكم عن العلة في النصوص عليه من كل وجه ولم يحصل كذا كذا بل كذا
 الحكم الى العلة بالنسبة الى الفرع كما بناه اليه اشار اليه ليس رحمه الله فان قيل انما يلزم انحصار الفائدة على ما ذكرنا فانما هو احد ما اشبهت به
 الحكم بالنص كما ذكر في الكتاب لشيء من المجتهد بالتعليل للتعدية الى الفرع بعد ما عرف اختصاص الحكم به وثانيها سفره الحكم الهيلة للقلوب الى
 الظلمية والقبول بالطبع والمنازعة الى التصديق فان القلوب الى قبول الاحكام المعقولة ليس منها الى قهر الحكم ومراة المتبند وثالثها
 المنع من التعدية عند ظهور علة اخرى متعددة الا يدل على استقلال التعدية بالعلية على ترجيحها على القاصرة وكذا القاصرة لتعدى
 الحكم بها من غير توقف على دليل مرجح وهي من الفوائد الجليدة واذا ثبتت هذه الفوائد وجب القول بصحة ما قلنا حصل من هذه الفوائد ما ينبغي
 انما الاولى فلان الاختصاص يحصل بترك التعليل لانه كان ثابتا قبل التعليل او النص لا يدل على صحة الا على ثبوت الحكم في النصوص عليه
 وانما يعم حكم النص بالتعليل فاذا ترك التعليل بقي على ما كان ضرورة فلم يحصل بهذه التعليل ما لم يكن ثابتا على ان التعليل بما لا يتعدى
 لا يمنع التعليل بما يتعدى لانه كما يجوز ان يجمع في الاصل وصفا ان كل واحد منها يتعدى الى فروع واحده اكثر تقدما من الاخر
 يجوز ان يجمع وصفان يتعدى احدهما ولا يتعدى الاخر فيجب التعليل حينئذ بالوصف المتعدى لانه اقرب الى اعتبار المأمور به من غير
 المتعدى فثبت انه لم يثبت بهذا التعليل اختصاص اصلا وكيف ثبت وبالاجماع نينا ونهيم عدم العلة لا يلزم عدم الحكم لانه
 ان ثبت الحكم لعلته انما هو في القاصرة لا يدل على عدم الحكم وغير النصوص عليه يجوز ثبوت لعلته انما هو في القاصرة لا يدل على عدم الحكم لانه
 شمس الاشارة رحمه الله واما الثانية فلان التوقف على الحكم من باب العمل والرأي لا يلزم علما بالاتفاق فلا يحصل منه الفائدة بهذا
 التعليل عما يتعدى انما يفيض عليها بحكم الحكم ولكن اشترى لم يعتبر لظن الا بالضرورة العمل بالبدن والقاصرة لا يتعلق بها عمل فوجب العرض
 عنها بالنظر الى ما يصير العلم او لوجب العمل واما الثالثة فلاننا لا نسلم ان القاصرة تقارض التعدية على وجه يحتاج الى دليل مرجح
 لان التعدية اذا ظهرت في موضع القاصرة فظهر تأثيرها في العلة عندنا دون القاصرة وعندكم التعدية راجحة على القاصرة لكونها
 اكثر فائدة ولكونها متفقا عليها على النص في القواطع والمحصل وغيرهما فانما هو لم يتوقف ترجيح التعدية على دليل اخر واذا كان كذلك
 لم يكن القاصرة واقعة للتعدية لوجه فثبت ان ليس فيها فائدة فكان وجودها وعدما بمنزلة واما ما ذكره من الدور فليس لازم
 لانه انما يلزم لو كان يتوقف كل واحد من الصحة والتعدى توقف تقدم اعني مشروطا يتقدم كل واحد منها على الاخر وليس كذلك
 بل هو توقف معية كما في توقف وجود كل واحد من المتضايفين على الاخر وانه ليس بدور قوله واما دفعه الى اخره ولما فرغ الشيخ
 من بيان القياس بشرطه وحكمه شرعا في بيان دفعه فقال العلة قسمان طرورية ومؤثرة فالعلة المؤثرة ما ظهر اثرها من نص واجماع
 في جنس الحكم المعلق بها مثل التعليل لعلته الطوائف في سقوط سبعة سوار كن البيوت اعتبارا بالهرة على ما مر سابقا والعلة الطرورية
 هي الوصف الذي اعتبر فيه دوران الحكم معه وجودا وعند النص او وجودا وعند البعض من غير نظر الى ثبوت اثره في موضع نص
 واجماع والاحتجاج بالطرد فاسد عند اهل التحقيق لانه لا بد من التمييز بين العلة والشروط والطرد لا يصلح مميذا لانه يوجد مع الشرط
 كما يوجد مع العلة ولان اقوى دليل في القياس اجماع الصحابة ولم يرد عن احد منهم انه يمسك بطرد لا يباين سبب الحكم ولا يؤثر
 فيه وانما نظر وافي الاقيسة من حيث المعاني وسلكوا طريق المصالح والمشكلات التي تشير الى محاسن الشرعة ولو كان الطرد

صحيحا لما عطلوه ولا اهلوه وكذا سائر الائمة المتقدمي هم الا ان الاحتجاج بالعلل الطردية لما شاع بين المجادلين وما الى هذه عامة
اهل النظر وجب دفعها بالطرق التي تلحق اصحاب النظر الى القول بالتأثير فيشرع في بيانها وقال واما وجوب دفع العلة الطردية
فاربعة وقدم القول بوجوب العلة لانه يرفع الخلاف مما اوجبه على استدلال فكان اولى بالتقديم لان المصير الى النزاع مع امكان
الوفاق وحصول المقصود به اشتغال بما لا ينفيد ونوع من السعة وقدم المماثلة على فساد الوضوح والمناقشة لان النزاع ينشأ قبل
بالنسبة الى ما دونهما ولا نسخا اساس المناظرة في تعيين العواد والجيب من السائل وكان اولى بالتقديم وقدم فساد الوضوح على المناظرة
لانه اقوى في الدفع كما سبق في قوله اما القول بوجوب العلة فالنظام ما يلزمه المطلب بتعيينه وذلك مثل قولهم اي انه قبول المسائل بالوجوب
المعلل عليه بتعيينه يعني مع بقا الخلاف في الحكم المقصود ويدل عليه عبارة عامة الماصولين هو تسليم ما اتخذ الاستدلال كما لا يلزم على
وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه وهذا النوع من الاعتراض انما يستقيم فيما اذا ثبت المعلل بتعيينه الطال ما يتوهم انه اخذ
انهم نبالا لنظام السائل بوجوب دليله مع لقائه تراعي في الحكم بتعيين ان ذلك ليس ما اخذوا من قولهم كما لو قال انهم ان الشروع في صلوة
الفضل او صوم الفضل غير يلزم لانه باشر فضل قريب لا يضي في فاسدا فلما يلزم به القضاء بافساده كما لو ضلوا فحينئذ يلزم ذلك
وقول عندنا لا يجب القضاء بالافساد حتى انه يجب اذ افسد لا باختياره بان كان يتبين فساد في رجليه ما امكنه يصير مقصودا عليه بالشروع وقول
المضمون في جهالة الوضوح والقضاء او كما لو قال في الحقيقة انها متعلقة بالفلاح فلما يلزمها الطلاق كمنه قضية العدة فيلزم بوجوب فيقول لا يتبين
الطلاق بهذا الوصف ولكن يلزمها بوصف انها معتدة من كمال صحيح او ثبت بعلية انه محل النزاع فلما يكون كذلك يمكن للسائل دفعه بالنظام بوجوب
مع بقا مقصوده كما في المسئلة المذكورة في الكتاب فافهم لما التزمنا ان الوصف الذي ذكره لوجب تعيينه وان
التعيين واجب بتبين ان المتعين ليس محل النزاع بل النزاع في ان الطلاق منه تعين اهم لا فعنده ليس بتعين لعدم وجود المقصد
الى الوصف كما في الصلوة وعندنا هو تعين لان هذا الصوم لما انفرد بالشرعية وعدم المزاحم في هذا الوقت صار اطلاق لنية
فيه بمنزلة ما لو نوى الصوم الشرعي فيه وتعيينه يجوز بدون التعيين وكذا هنا يضاف مطلق الاسم اليه واكثر القول بالوجوب
يتحقق في القسم الاول نعتا فافهم الاحكام كشرتها وتعيينها وعدم الوضوح على ما هو معتد الخصم من جعلها بخلاف محل النزاع وهو
الاحكام المختلف فيها فانه ولما يتفق الزمحل عنها وهذا المشترك في معرفة الاحكام المنقولة عن الائمة انما هو خاص بالصوم
دون معرفة المدارك والقول بالوجوب يضطر اصحاب الرد الى القول بالاعتناء بالفتية الموشرة لانهم لما راوا ان الاشتغال
بالطرد لم يفرغ عنهم شيئا حيث امكن رده بهذا النوع من الاعتراض اعرضوا عنه وذكره والبعد في المناظرة او صافا موشرة لا
يمكن رده بهذا النوع من الاعتراض او لانهم لما تسكوا باطرا وصف ورد عليهم بهذا الاعتراض اضطر والى بيان التأثير لذلك كما لو
يصير حجة على الخصم قوله واما المماثلة التي المماثلة امتناع السائل عن قبول ما اوجبه المجيب من غير دليل فهي اهل المناظرة لانها وضعت
على مثال الخصم ما شاق في الدعاء وهي الواقعة في حقوق العباد والمعلل يدعي على السائل لزوم ما دام اثباته عليه والسائل مدعي
عليه وكان سبيله الاكثار و دفع الدعوى عن نفسه والاصل في الاكثار المماثلة وكانت هي اساس المناظرة فلا ينبغي للسائل ان
يتعدى الى غير الاخذ بالضرورة وهي تلحق اصحاب النظر الى القول بالاثبات لان السائل لما لم يسلم ما ذكره من غير اقامة دليل
لا دليل ليثبت سوى بيان الاشارة الى بيان كيفية الالتزام على الخصم ثم المماثلة في العلة الطردية على اربعة اوجه

ثلاثة

كما ذكرنا في الكتاب مما لفت الى الوصف بان يقول الاسلام ان الوصف الذي تدعيه عنه موجود في المتنازع فيه وفي صلاحه للحكم بان
يقول بعد تسليم وجود الوصف لا اسلام انه صالح للعلية وفي نفس الحكم بان يقول بعد تسليم وجود الوصف وصلاحه للعلية لا اسلام ان الحكم
ثابت وفي نسبة الحكم الى الوصف بان يقول بعد تسليم وجود الوصف وصلاحه للعلية وجود الحكم لا اسلام ان الحكم ثابت
الوصف بل يجوز ان يكون ثابتا له وصف اخر وقيل في الفرق بين الماهية في نفس الوصف وبين الماهية في نسبة الحكم الى الوصف
ان الماهية في نفس الوصف هي منع تعلق الحكم بالوصف المذكور في الفرع مع تسليم تعلقه به في الاصل والماهية في نسبة
الحكم الى الوصف هي منع تعلق الحكم بالوصف المذكور في الاصل مثال القسم الاول تحقيق في قول الخصم في كفارة الاطوار في
رمضان انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب لغيره من الاكل والشرب بحمد الزنا فانما لا نسلم ان الحكم وهو وجوب الكفارة متعلق
في الفرع بهذا الوصف وهو الجماع مع تسليم تعلق الحكم وهو وجوب السجدة في الاصل بل الكفارة متعلقة بالافطار عندنا
او اكل جنابة لا بالجماع بدليل انه لو جامع ناسيا لصومه لا يفيد صومه لعدم الفطر وان كان الوطى زنا يوجب الحد ولو جامع
ذكر الصومه ليفسد لوجود الافطار وان كان الوطى حلالا في نفسه وهذا لان الجماع آلة الفطر والحكم لا يتعلق بالالة كما في السجدة
وان من جرح السناناوات المخرج به يحجب القصاص ولا يتعلق وجوبه بالالة وانما يتعلق بالجماع الساجد بالالة فخر فخر انها متعلقة
بالافطار على وجه الجنابة وهذا الوصف عام بينا ول الجماع والاكل والشرب على السواء فنثبت الحكم لكل واحد وعندها لا يلزم
الى بيان حرف المسئلة وهو ان الفطر بالجماع فوق الفطر بالاكل والشرب في الجنابة فلا يمكن ان يحاق الاكل والشرب به قياسا
ولا دلالة وفي قولنا في التفاحة بالتفاحة انه بيع مطعوم بمطعوم من جنس مجازة فيفصل كبيع الصبرة بالصبرة من جنس طاعة فانما نقول
بمزج المجازة بمراد من ترجع الى الذات او الى الوصف من الرواية والحوالة فلا يتجدد من القول بالمجازة في الذات لان
التفاوت والتساوي في الوصف ساقطا الاعتبار في الاموال الربوية بالاجماع ثم نقول تريد مجازة في الذات باعتبار
صورتها التي عرفت بجماعة اهم مجازة بالنظر الى المعيار الذي وضع لمعرفة القدر من الاشياء فلا بد من القول بالمجازة
من حيث المعيار لان المجازة من حيث الصورة لا يمنع جواز البيع بالتفاوت فان بيع قفيز من جنس القفيز من جنس الجنابة مع وجود
المجازة في الذات صورة فان من قال لا حاجة الى هذا التفصيل بل اريد بجماع مطلق المجازة لا نسلم ان ساقطها فان
صحة هذا البيع لما بينا ان من المجازة لا يمنع مع المطعوم بالمطعوم بالاجماع فاذا لا يجد بدا من ان ليس المجازة في الذات بغير
المعيار وهو الكيل واذا فسرنا هذا لا نسلم وجود ما في بيع التفاحة بالتفاحة لان التفاحة لا يدخل تحت المعيار واليهما في
فيما لا يدخل تحت الكيل لا يتصور فقد ادعى الاستفسار الى الماهية في الوصف فيضطر بعد هذا الماهية الى الرجوع الى حرف الفطر
المسئلة وهو ان الاصل هو الحرمة في بيع المطعوم بالمطعوم لان العلم عنده عنه كتحريم البيع في المطعومات والجنسية في
والمساواة كيدا مخلص عن الحرمة ففي بيع التفاحة بالتفاحة قد وجد العلة والشرط ولم يوجد المخلص لعدم تصور المساواة
كيدا فنثبت الحرمة كما لو كانت المساواة بالفضل على الكيلين وعندنا الاصل في هذه الاموال جواز العقد كما في سائر الاموال
والفساد باعتبار فضل هو حرمة وهو الفضل على المعيار ولا يتحقق ذلك الا فيما يتحقق فيه المساواة في المعيار واذا فضل
بعد تلك المساواة ولا يتحقق هذه المساواة فيها لا يدخل تحت المعيار اصلا فيجوز بيع التفاحة بالتفاحة حلالا لا اصل واليهما في

في صلاح الوصف الحكم وهو القسم الثاني فانما يصلح لان الوصف بنفسه غير صالح لاثبات الحكم وكونه حجة لان الوصف كل المتكلم وكلامه لا يصلح لاثبات حكم بشيء الا اذا كان له اثر في ايجاب الحكم وكل وصف لم يطرأ تأثيره من ان يكون له ليل وجبة كما يجوز لما كان سببا لوجوب القصاص لوصف الفطر في فعل من هذا الوصف لا يجب القصاص فان قال المعلن الاثر ليس بشيء عند من يل الطر وعند من يجهل بدون التأثير ليقول انك تحتاج الى اثبات الحكم على الحكم ولما لم يكن الوصف بدون التأثير حجة عند بعضهم لا يصلح الاحتجاج به عليه مثل كافر اقام بنية كفار على مسلم ان عليه كذا القبل ولم يكن له ان يقول اني اثبت حتى بما هو حجة عند من الما قلنا ان الاحتجاج على الحكم بما ليس حجة عند غير مقبولة اليه اشار الا انما هو في شرح التوقييم وفي اصول الفقه فثبتت بذكرنا ان المراد من صلاح الوصف ههنا صلاحه للامر على الحكم وذلك بالتأثير والمراد من صلاحه فيما تقدم صلاحه للعمل به وذلك بموافقه لعلل المنقولة عن السلف من مناسبة الحكم واصل الطر ووافقونا في اشتراط لصلاح هذا المعنى دون الاول فكانت هذه المماثلة معلقة في التأثير في الحقيقة وقيل مثال هذه المماثلة قولنا في تعليمهم لاثبات ولا يثبت الا بالوصف البكارة باعتبار انها جالبة بامر الكفاح لعدم المماثلة لا نسلم ان وصف الكفارة صالح لهذا الحكم وهو اثبات الكفارة لانه لا يطرأ تأثيره في موضع اخر سوى محل النزاع وان لم يطرأ للاحتمال في المثال للمماثلة في المثال في التبيين في الاثبات بالعلم والتأثير لاثبات شرط المماثلة والتفويض فيها باعتبار ان كل واحد من الوصفين شدة الحاجة اليه في كل واحد من الخطوط العرة فيخصص جوابا ليس في هذه الاثبات بزيادة شرطه اطارا للخط كالكفاح لا نسلم ان هذا الوصف صالح لما تطلب عليه من الحكم لان السبيل فيما اثبتت الحاجة اليه لا طلاق ما بلغ الوجه دون التبيين بزيادة شرطه معلقة للاحتمال في هذا المعنى وان كان يؤدي الى اوجافا والوضع لان الوصف ربما يكون صالحا في نفسه وربما يكون غير صالح فيكون فاسدا وضعا ولكن لم يثبت السائل صلاحه فكان له ان يطالب المعلن ببيان لصلاح كفا في العلة الموفرة كان للسائل مطالبة ببيان التأثير فاذا بين صلاحه قبله السائل مع تيجان الى سوال اخر ولما صحت هذه المماثلة بدون تساؤ الوضع كانت تساؤا غير فسادا والوضع واما المماثلة في نفس الحكم فنشأ لنا في تعليمهم لمسح البر من ركن في وضو فبين ثبوت كفضله الوهم لا نسلم ان التثنية هي حجة في اصل بل هي حجة في كفاية كفاية للاحتمال لان التثنية هي اكمال الفرض في محله بالزيادة على القدر المفروض من جنسه كفا في اركان الصلوة الا ان الفرض هو نفس لما يستغرق محله الى التكرار ضرورة والفرض في اسع لم يستغرق محله فاكمل كفاية الاستيعاب الذي هو حجة فيه لانه زيادة على القدر المفروض في محله من جنسه فلا يصار الى التكرار لعدم الضرورة فالحاصل ان التكرار مستلزم من كفاية التكميل لا كمال به الا بعينه فاذا حصل لا كمال بدونه لا ينفيد اعتباره واما المماثلة في سببه الحكم اسع الوصف في ثبوت السائل لان اصحاب الطر يضيفون الحكم الى الوصف من غير دليل لوجوب اضافته اليه سوى انه لو وجد عند وجوده ليعدم عند عدمه وذلك غير كاف في صحة اضافته الحكم اليه ليجوز ان يكون الوجود بطريق الاتفاق فانه قد يكون في المنصوص عليه او يضافه لوجوده لوجوده مما لا يكون مناط الحكم بالاجماع وكذا لعدم لا يصلح الاضافة الحكم اليه لانه ليس بشيء فلا بد من دليل لوجوب سببه الحكم الى الوصف فتبي اضافة المعلن الى وصف كان للسائل مطالبة الدليل على سببه اليه وهذه المماثلة مخيصة بالاحصان فان قال لا اعرف في الاصل معنى اخر سوى ما ذكرته قلنا هذا جعل منك فلا يصلح حجة على تخييرك على انما ان سلطنا ان ليس في الاصل معنى اخر لا نسلم ان الحكم ثابت به كجواز ثبوت بالاجماع او بالنص وذكر الفخر في هذا التمام ان المستدل ان كان محتملا يجب عليه العمل بما ظهر عنده متى عجز عن ابرار غيره وان كان مناطا ليعينه ان يقول انما ينبغي قدرتي استتراج الوصف فان شاركته في جعله لغيره لزمك ما لزمه وان طلقته على غيره لزمك التيقن في النظر فيه فان قال لا ينبغي ذلك ولا غيره وان كنت اعرفه فذا عينا ومحرم وصاحبه باكا وذا فاستحق كتمان الحكم مستحاجة الى اطاراه وشئ هذا جعل حرام ليس الدين

ومثال هذه المماثلة لما في تعليمهم بان الماخ لا يعتق على خيئه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كما بين العلم بالنسبة ان حكم الامر
وهو عدم الاعتق في ابن العم عند ثابت لعدم البعضية بل بعد القرارة وعدم الحرمة قوله واما فساد الوضعية فكذلك فساد الوضعية
عبارة عن كون الجاهل في القياس بحيث قد ثبت اعتبارها بنص اجماع في لفظين الحكم وعبارة بعضهم فساد الوضعية ان لا يكون
القياس على البينة الصالحة لا اعتباره في ترتيب الحكم كلفه التضييق من التوسيع والتحقيق من التخليط والاثبات من النفي
وبالعكس وهو فوق المناقضة في الدفع كما بينا لان المناقضة محل مجلس يمكن الاقتران في مجلس خربا لنقض عن عدة النقص
بالجواب او بزيادة قيد فيندفع به النقص واما فساد الوضعية فيفسد القاعدة التي بني عليها المحجب كلما صلا فانه بعد ظهوره
لا يمكن الاقتران عنه في هذا المجلس لا في مجلس اخر ولا وجه سوى الانتقال الى علة اخرى قال شخص الائمة رحمه الله فساد الوضعية
منه العلة بمنزلة فساد الاداء في الشهادة دانه مقدم على النقص لان لا طراده انما يطلب بعد صحة العلة كما ان الشاهد انما
يستعمل بتمهيد له بعد صحة اداء الشهادة منه فاما مع الفساد في الاداء فلا يعصار الى التعليل لكونه غير مفيد فاذا ورد على المحجب
هذا السؤال اضطر الى الرجوع عن الطر والى بيان الملائمة والتأثير في القياس وبهتان اجمع بين الفرض والاصل فان تيسر
والاصح انقطعا ثم لا يشتغل بعد بالمرحاض عن ورود مثل هذا السؤال عليه وذلك مثل تعليل اصحاب الشافعي للرجاء بالفرقة
اي لا يثبتها باسلام احد الزوجين اى بسبب اسلام احدهما والباي صالحة لتعليل اى جعلوا النفس للاسلام علة لا سيما بالفرقة
في غير المدخول بها حيث قالوا الاسلام احدهما يوجب اختلاف الدين فيوجب الفرقة في حق غير المدخول بها من غير توقف
على قضاء القاضى وعلى انقضاء العدة كروية احدهما والبقاء النكاح اى بطلان تعليلهم لبقاء النكاح مع ارتداد واحد منهما الى
انقضاء العدة في المدخول بها حيث قالوا هذه فرقة وجبت بسبب طارئة على النكاح غير منتهية اياه فوجب ان يتناول الى
انقضاء العدة في المدخول بها كالطلاق فاوجبوا الفرقة بنفس الاسلام في المسئلة الاولى وعلموا ببقاء النكاح مع الردة
في المسئلة الثانية والحاصل ان احدي الزوجين الكافرين اذا اسلم ولا يمكن ابقاء النكاح بعد اسلامه مع كفر الثاني واثر
احد الزوجين المسلمين ان كان الاسلام والردة قبل الدخول تفتت الفرقة بنفس الاسلام والردة عند الشافعي رحمة الله من
غير توقف على شئ وان كان بعد الدخول يتوقف على انقضاء الثلثة اقراء فانه اى تعليمهم في المسلمين كما بينا فاسدية وضحة
لان الاختلاف حصل في مسئلة الاولى باسلام احدهما وبقاء الآخر على الكفر وفي مسئلة الثانية حصل برودة احدهما وبقاء الآخر على
الاسلام والحكم يضاف الى المحادث ايدى الى اخر الاوصاف وجود المحادث في مسئلة الاولى هو الاسلام وكذا
اخر الصفتين وجود هو الاسلام لا غير فلو اثبتنا الفرقة لوجبنا اضافة النكاح الى الاسلام الذي حدثت له ذلك لا يجوز
لان الاسلام شرع عاصم للحقوق والالام لا قاطعا لها وفي المسئلة الثانية المحادث هو الارتداد وهو اخر الصفتين
وجودا فوجبنا اضافة الفرقة اليه وهو منافي للنكاح لانه يبطل عصمة انفس المال جميعا والنكاح مبني على العصمة واذا كان كذلك كان
التعليل لبقاء النكاح الى انقضاء العدة بعد تحقق الارتداد فاسدا في نفسه لانه تعليل لبقاء الثلثة مع ثبوتها فيه وهو منقضى قوله
الردة لا يصح عقولنا لوجبنا النكاح مع الردة التي هي منافية لزم ان تجعل الردة عفو اى وفي حكم المدوم لم يكن الحكم ببقاء
النكاح كما جعل الاصل كذلك في مسئلة التماسي وهي لا تفصل ان يكون مفعولة لكونها في نهاية النكاح قوله واما المناقضة فكذا

المنافضة بخلاف الحكم من الوصف المدعى عليه سواء كان مانع او غير مانع عند من لم يجوز تخصيص العلة او التخصيص
 مناقضة عند من يجوز من جوده من حيث الحكم عما ادعاه المعلن للمنة لا مانع و من حيث اصحاب الطر والى القول بالاش
 مثل لاقسام المتقدمة لان الطر الذي تمسك به الجيب الذي لما تحقق بما اوردوه السائل من النقض لا يجزى به من الجيب
 عنه ببيان الفرق وروده نقضه ولا يحقق ذلك الا بالعدول عن ظاهر الطر الى بيان المعنى وهذا ان لم يحل ذلك انقطاعا الى اوساط
 السائل ولم يناقشه في الشروع في بيان الفرق والتاثير فاما اذا جعل انقطاعا كما هو مذموم لبعض وطريقتا السائل في ذلك
 بان يقول يجب على باطراد هذا الوصف وقد تحقق ذلك باورادته فلم يبق حجة فلا ينفذ به بيان التاثير والشروع في الفرق
 في هذا المجلس لان ذلك انتقال عن حجة وهي الطر الى حجة اخرى وهو التاثير لاثبات المطالب الاول فلا يسمع منه في نظر الى
 التمسك بالتاثير والرجوع عن الطر فيما بعد من المبالغة مثال هذا القسم فيما عدا عن الشافعي رحمه الله في اشتراط النية في الوضوء
 بان لا يبيح التيمم والوضوء طهراتان لاجل الصلوة فكيف افترقا في النية هو استفهام بمعنى الانكار اى يفترقان في اشتراط النية
 وهذه كمنتهى نقول من الشافعي رحمه الله وهذا اى القول والتعليل فيتحقق بغسل الثوب واليد من النجاسة الحقيقية فانه طاهر
 للصلوة ولا يشترط فيه النية فيضطر الجيب عند ذلك لبيان وجه المسئلة اى المعنى الفقه الذي يندفع به النقض ويقع به الفرق
 وهو ان الوضوء تطهير حكمه لا تعب فيه غير معقول المعنى لا لتقليل في محل الغسل نجاسته تزيل بهذه الطهارة لانه طاهر حقيقة وحكمه لا يزيل
 لوصفه وهو حال محدث جازت صلوة وكل الذي قام به النجاسة وهو المخرج لم يجب غسله واذا ثبت انه تعبى كان مثل التيمم
 الا ان معنى التعب في التيمم في الالة وفي الوضوء في محل فليشترط النية فيه كما في التيمم شقيها المعنى التقيد بالعبادة لا يتاخر
 بدون النية بخلاف غسل الثوب لانه معقول المعنى اذا لمقصود فيه ازالة عن النجاسة من محل لا معنى للتعب فلا يتوقف على النية
 ونحن نقول الماء في التطهر على بطبيعة كما انه مزيل ومرو بطبيعة لانه طهور في الاصل قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء
 طهورا والطهور هو الطاهر بنفسه المظهر لنفسه كذا فسر عليه من جهة اللفظ او هو مبالغة في صفته الطهارة وذلك بان يكون مزيل
 في غيره اذا كان كذلك ليعمل في التطهير من غير قصد كما لعل في الازالة والري من غير قصد وكما لعل النار في الاحراق من غير قصد
 واما قوله هو تطهير فقول التغيير الثابت في المحل وهو صيرورة موضوعا بالنجاسة غير معقول المعنى بطهارة الاحضاء حقيقة وشما
 اما حقيقة فلا تهم تطهيرا بغيره بعد ما كانت ظاهرة واما شرا فكان الحديث لو غمس يده في الماء لتقليل النجس وذلك لا يوجب
 تغيير صفته المظهر فيقع الماء على ما بطبيعة على ما كان والنية يشترط لتفصيل القاع بالماء لا للحديث الثابت في المحل فكان غسل هذا المحل
 مثل غسل النجس في عدم فقده الى النية بخلاف التراب فانه ملوث بطبيعة فكان اثبات التطهير غير معقول المعنى فيحتاج فيه الى النية
 ليظهر فعله على خلاف ويصير مطهرا وبعد اصابه مطهرا بالنية وصار بمنزلة الماء استغنى عن النية لما استغنى الماء عنها ويحصل الطهارة
 باستعماله بغير نية كما في استعمال الماء فثبت انها بمنزلة واحدة وانما المفارقة في صفته الطهوية للالة وانه لا تمسك للخصم في
 مسألة التيمم ولا يقال السبغ شرع في الوضوء مطهرا وهو غير معقول المعنى في التطهير لاشره في تكثير النجاسة لانه ازالتهما وكان مثل التيمم
 في انه ملوث لا يظهر فينبغي ان يشترط فيه النية كما في التيمم لا نقول هو ملوث بان غسله في ذلك المحل فان الاصل
 فيه الغسل لغير الحديث اليه كسريته الى سائر البدن الا ان الحكم انتقل من الغسل الى المسح للمخرج فشرع فيه المسح ابتداء تحقيقا

وحمل على ما قام مقام النفس اخذ حكمه فاستغنى عن النية كالنفس وذكر القاضى الامام فى الاسرار فى جواب هذا السؤال ان الماء مطهر بنفسه
 لا بفعله الا انه اذا قل حتى لم يكن سببا لا ضعف عن التطهير للنجاسة الحقيقية لان تطهيره بالزلة عينها فيها نحن فيه النجاسة ضيقة لا نهائية
 وسببه ذلك امين واستغنى عن الغريزة لا فادتها الطهر نفسا البليل كما سأل بل الذى يتقار على الازالة من افادة العلم فمناه
 الوجوه اى الوجوه الاربعة المذكورة كى اسكت نظير اصحاب الطرد الى القول بالتأثير حيث لا بد من ابراهيم عن هذه الاسئلة الاباكر
 الى بيان التأثير فيما ذكره اسرى لا وصف الطردية او يضطرهم الى القول بالتأثير فيما بعد من المجامع والاسراض عن
 الاستعمال بالطرد حيث لم تكن ذلك عنهم شيئا كما اشترنا اليه قوله واما العلة المؤثرة الى اخره اعلم ان دفع العلة
 المؤثرة لا يتصور ببيان فساد الوضع لان التأثير لا يثبت الا بالكتاب او السنة والاجماع والثابت بهذه الدلالة لا يستل ان يكون
 فاسدا فى وضعه وكذا لا يتصور بالمناقضة الحقيقية لما ذكرنا ان التأثير يثبت بهذه الدلالة وهى لا تكمل لتناقض الحقيقة وكثيرا
 التأثير الثابت بها بخلاف رفعها بالمعارضة حيث يجوز عند الجمهور مع ان هذه الدلالة لا تتحمل حقيقة التعارض كما لا يتحمل حقيقة التناقض
 الا انها قد تتحمل لزوم التعارض صورة بحيث يحجب التنازع والرجوع الى دليل اخر لجلبنا بالناسخ والمنسوخ فكذا العلة المستبعدة
 منها يجوز ان يتعارض لجلبنا بما هو علة الحكم حقيقة لكنها لا يستل التناقض فكذا العلة الثابتة بها وحقيقة المعنى فيها ان التناقض
 يبطل نفس الدليل ويلزم منه نسبة الجمل ونسبة الى صاحب الشريعة وهو مشهور عنهما فاما التعارض فلا يبطل الدليل بل يقرر ويلزم منه
 نسبة الجمل الى صاحب الشرع وذلك جائز كذا قيل فان قيل ان اردتم بفساد هذا النوع من الرفع فساد قبل ظهور الشريعة
 وصحة فذلك فيسلم لان الرفع بالمانعة لما صح لاحتمال عدم صحة الوصف او عدم تأثيره مع المناقضة وفساد الوضع لهذا الارتفاع
 ايضا كما فى العلة الطردية وان اردتم بفساد بعد ظهور صحة الوصف وتأثيره فذلك سلم ولكن الممانعة بعد ثبوت الاثر فاسدة ايضا
 لان تأثير الوصف لما ثبت بدليل محقق عليه لم يمتحى محل الممانعة ولم يصح بعده الامعاء فثبت فسادا قبل ظهور التأثير لكنه
 يبين بالتأثير لانه لما ثبت بالدليل تأثير الوصف تبين انه لم يكن متعلقا للمناقضة وفساد الوضع بخلاف الممانعة فانما فى الحقيقة
 الدليل على صحة الوصف وتأثيره وبعده ظهوره ولم يبين ان ذلك الطلب كان باطلا او متحقق فيه ان محجب لما كان من قصده
 التعليل بوصف مؤثر وعين وصفه من وصفه ان وصفه لنفسه للتعليل لا يستل ذلك الوصف المناقضة وفساد الوضع اصلا قبل بيان التأثير
 وبعده اذ لو احتمل قبله وبعده لا يكون مؤثرا حقيقة والتقدير انه مؤثر فى الحقيقة فاما اذا علق بوصف طردى فيجوز ان يكون صحيحا
 فى نفسه ويحتمل ان يكون فاسدا اذ الطردى يوجب فى الاوصاف الفاسدة كما يوجد فى الاوصاف الصحيحة فيجوز حقيقة المناقضة وفساد
 الوضع فيجوز للسائل دفعه بها ثم الشئ رحمه الله ذكره هنا انه ليس للسائل بعد الممانعة الا المعارضة كما ذكرنا الشيخ الامام فخر الاسلام
 فى اصوله وذكره فى نسخة اخرى بعد بيان انواع الممانعة ان التأثير اذا ثبت للوصف سجاو والسائل عن الممانعة الى القول بموجب
 العلة ان امكن ثم الى نقاب ثم الى العكس كما شتم الى المعارضة وهو وضع لان الرفع اذا امكن تسليم احاطة الخصم مع بقا اختلاف
 مع انه اقرب الممانعة من المعارضة كان اولى من الذباب الى المعارضة التى هى استواء السائل قوله لكنه الضمير للشان اذ الصور
 مناقضة اى ورد نقض صورته على العلة المؤثرة يجب دفع ذلك النقض بوجوه اربعة بخلاف العلة الطردية
 حيث لا يمكن دفعها عنها لان النقض الواو عليها بطلها حقيقة اذ لا طرد لا يتبعه بعد النقض اصلا فلا يمكن دفعه بوجه الاول

بان يقول ما ذكرته علمه ليس بوجوده في صورة النقص فتختلف الحكم فيها لا يدل على فساد الظلة والثالث بالمعنى الثابت بالوصف واللام
وهو لا يثبت بان يقول ليس بالمعنى الذي حصل لوصف به علمه وهو الثالث غير موجود في صورة النقص فلا يكون الوصف يدونه علمه واذا
لم يكن علمه لم يكن نقضا والثالث بالحكم بان يقول ليس الحكم المطلوب بالوصف مستلزما عن الوصف بل هو موجود ولكن لم يظهر بوجوده
فلا يكون نقضا وهذا النوع من الدفع انما يستقيم على قول من جوز تخصيص العلم فاما عند من ياباه فلا يتأتى هذا الدفع على وجه
والرابع بالغرض المطلوب بالتعليل كما نبه وحاصل المخرج عن المناقضة ان المعلن متى امكن الجمع بين حكمه علمه وبين ما يتصور من
لم يكن ذلك نقضا حقيقة لان الجمع بين التقييد غير ممكن ويستمر لم يكن الجمع لانه نقض وهذه الوجوه يمكن الجمع من غير خروج
عن الاول فصح الدفع به كما نقول في الخارج من غير المسلمين انه نجس خارج من بدن الانسان فكان حاشا كما لبول فينور
على هذا التعليل ما اذا لم يسئل في لم يتجوز من الجمع نقضا فانه خارج نجس وليس بحدث ومثله حدث في المسلمين بالاحلاف فتدفع
او بالوصف اى بمن الوصف بان نقول لاننا لان ذلك خارج لان المخرج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر كالرب
يخرج من الدار ولم يوجد هذا المعنى فيما اذا لم يسئل لان النجاسة بعد في محلها لم تنتقل عنه فان تحت كل بلدة رطوبة وفي كل عرق
وما والجل يسائرة لها فاذا ازلت الجلبة صار ما تحتها ظاهرا لا خارجا لعدم الاتصال من كان في بدنه او فتمت مستتراته واذا دفع عنه
ما كان مستترا به يكون ظاهرا لا خارجا وانما يسمى خارجا اذا قارق البيت او النجاسة الا يري انه لا يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع
وان جاوز قدر الدرهم ولو ثبت وصف المخرج لوجب غسل ذلك الموضع عند قليل كان او كثيرا ولو جوب عندنا اذا جاوز قدر درهم
وليس في مكان ما دون الدرهم حيث لم يجب ولم يسئل بالاجماع دل على انه ليس بخارج لان هذا حكم النجاسة التي في محلها قوله ثم
نفرق بالمعنى الثابت بالوصف لا بالذي هو بالمعنى الثابت بدلالة هذا الوصف وهو التأثير فان الخارج نجس خاصا عندنا باعتبار
انه مؤثر في نجس ذلك الموضع ايجاب تطهيره حتى وجب غسل ذلك الموضع للتطهير وجوب التطهير في المبدن باعتبار ما يكون منه
اى بسبب ما يخرج من البدن لا يحتمل الوصف بالتجزى فيجب غسل كل شئ يجوز الاقتصار على الاعضاء الاربعة كما في البول وقدر
يقوله باعتبار ما يكون منه عن اصابة النجاسة من الخارج فانها يوجب غسل ذلك الموضع ولا توجب غسل جميع المبدن بالاجماع
كما بينا ولم يكن كالبول في ايجاب الطهارة وفي محلها كذا او غير محلها ثبت بدلالة التأثير ان فيه محلها فتبين بدلالة التأثير ان
غير السائل لم يدخل تحت التعليل وان عدم الحكم هناك لعدم الوصف متى وان وجد صورة ومثله يكون محال للعلم فكيف
يكون نقضا قوله ويورد عليه صاحب المصالح في دفعه بالحكم ببيان اى على التعليل لما ذكره نقضا صاحب المصالح في دفعه بالسائل فان المخرج
من جبره خارج نجس من بدن الانسان وانه ليس بحدث حيث لم ينقص به الطهارة مادام الوقت باقيا او مادام يصير الفرض ثابتا
عن نوافل فتدفع بالحكم بالوصف اى بدفع النقص الوارد بمنع عدم الحكم في صورة النقص وهو القسم الثالث بان يقول لاننا لان
ليس بحدث بل هو حدث ولكن تاخر حكمه الى بعد خروج الوقت من ضرورة ذلك على المصالح في دفعه من جهة التكليف وهذا يلزم منه
الطهارة الصلوة اخرى بعد خروج الوقت بذلك المحدث لا بالخروج فانه ليس بحدث بالاجماع ولا يجوز له المسح على الخفين بعد خروجه
الوقت اذا هاب لبس السيلان والحكم قد قيل بالسبب وقدر ما خرج من المانع كالبيع بشرط التبريد وهذا النوع من الدفع انما يستقيم
على قول من جوز تخصيص العلم كما بينا في الشبهة وبالفرض اى بدفعه بالفرض وهو القسم الرابع بان نقول الفرض من هذا التعليل

الفرع بالأصل والتسوية بينهما في المعنى الموجب للحكم وقد حصل فإن الخارج من إحدى السبيلين حدث فاذا ازم أي وام صار عفو القيام
وقت الصلوة أي لأجل قيام وقت الصلوة فإنه مخاطب بالأداء فيلزم أن يكون قادراً عليه ولا قدرة إلا بالقول والحدوث في هذه الحالة
وكذلك هنا أي فمثل الأصل الفرع وهو الخارج من غير السبيلين في أنه إذا صار لازماً يصير عفو القيام وقت الصلوة ولو لم يجعل عفو
في الفرع عند اللزوم كان الفرع مخاطباً للأصل وذلك لا يجوز فثبت أنه التسوية التي هي المقصود ومن التلخيص
في جملة عفو الأصل فلا يكون ذلك نقصاً قوله أما المعارضة فلكل المراد من المعارضة هنا تسليم المعترض من لالة ما ذكره
المستدل من الوصف على مطلوبه وإنشاء دليل آخر يدل على خلاف مطلوبه وقيل أي مماثلة في الحكم بقا دليل المستدل إذا السائل يقول
للمجيب ما ذكرت من الوصف وإن دل على الحكم لكن عندي من الدليل ما يدل على خلافه فليس فيه تعرض للدليل بالأبطال نعم المعارضة
من مسائل مقبول عند جمهور المحققين من الفقهاء والمتكلمين وزعم بعض الجدلين أنها غير مقبولة منه لأنه يقتضي تنبيه مستدلاً وليس
له ذلك بل له الاعتراض المحض وذلك لأن العلة لا تصح إلا بعد إقامة الدليل على صحتها فاذا انتقض السائل لذلك كان باطلاً مستدلاً
لأنه ديا معترضاً ومجيباً بجهل أن المعارضة اعترض على العلة فيكون مقبولة كالمالعة وذلك لأن العلة التي تمسك بها المجيب لا تتم حجة
بالم تسليم المعارضة فإن المعارضة توجب وقوف الحجة بدليل البينات وبذلك لا يقران انما صارت حجة عن السلامة عن المعارضة
فكانت المعارضة اعترضاً على العلة من حيث المعنى فيكون مقبولة وإن اعترض في القياس قوة الظن فاذا اختلف الدليلان يفتوت به
قوة الظن ويخرج كل واحد منهما خيئاً من أن يكون حجة إلى أن تخرج أحدهما فكانت المعارضة بيان أن ما ذكره المستدل ليس بعلة
فيكون اعترضاً صحيحاً نعم المعارضة على نوعين معارضة خالصة أي مخفية لا تفيض من البطلان ومعارضة فيها مناقضة أي معارضة متفهمة
إبطال الدليل المعلن وذلك لأن المعارضة اثبات وصف مبتدأ أو يوجب خلاف ما وجبه دليل المستدل من غير تعرض لدليل البطلان ولها نقضة
إبطال دليل بيان تخلف الحكم عن الوصف الذي ذكره علة في بعض الصور من غير إقامة دليل مبتدأ في الفرع والأصل فلما تضمن
هذا النوع من المعارضة أحدى خاصية المعارضة وسببها علة مبتدأ واحدة أي خاصية المناقضة وسببها إبطال الدليل سمي معارضة
فيهما منها نقضة وجبات المعارضة أصلاً لأنها مقصودة والمناقضة ضمنية فإن قيل كيف يصح الجمع بينهما وبينها تناف إذا المعارضة تسليم
تسليم دليل المستدل وصحة دلالة حكمه والمناقضة تضمن بطلان دليله وسناد دلالة حكمه وقد اختار الشيخ رحمه الله أيضاً أن
المناقضة لا أثر على العمل المؤثرة فكيف تقبل هذه النوع من المعارضة بعد ظهور التاثير قلنا ليست المعارضة لتسليم الدليل مطلاً بل هي
ممانعة في الحكم بصورة وممانعة في الدليل معنى يدعوه عدم سلامته عن المعارضة فلا يكون بينهما تناف إذا المقصود من كل واحد منهما
إلّا بإبطال ثم هذه المناقضة ثبت ضمن المعارضة فلا يمنع القبول والعبرة في شكلة المتضمن ودون المتضمن ولأن الدليل بعد بيان التاثير
لما قبل الإبطال علم أنه لم يكن مؤثراً وإن ما ذكره المحلل مشبه بالاثر وليس ياتر في التحقيق والمناقضة انما تمنع
على ما هو مؤثر حقيقة كذا ذكره الامام العلامة مولانا حميد الدين رحمه الله قوله وهو نوعان الأول آخره اسع القلب
نوعان القلب في اللثة يستعمل المعنيين أحدهما أن يحمل على الشيء اعلاه واعلاه اسفله قلب القصص والكوز والثاني أن يحمل على بطن الشيء
ظاهره وظاهره باطنه قلب الجواب والثوب وكلاهما يرجع إلى معنى واحد وهو تفسير بنية الشيء على خلاف البنية التي كان عليها فكذا
في القياس يستعمل القلب ليعنيين وكلاهما يرجع إلى معنى واحد وهو تفسير ليعني البنية التي كان عليها أحدهما أي أحد النوعين

المعلول طه والعلته معلولا على مثال قلب الاناء فان العلة لكونها اصلا كان على من الحكم والحكم لكونه تبعا كان الفعل منها وبهذا القلب
يصير على التعليل اسفله وهفله اعلاه فكان قلب الاناء وانما يصح هذا النوع من القلب فيما اذا عطل المستدل بالحكم بان تجعل حكما في الاصل
عامة الحكم اخر فيه ثم عاده الى الفرع فاما اذا عطل بالوصف محض فلا يرد عليه هذا القلب لان الوصف لا يصير حكما بوجه ولا يصير حكما لثبوت
علة له اصلا لانه سابق على الحكم مثل قولهم اى يتحقق هذا النوع من القلب ومثل قول اصحاب الشافعي رحمه الله في ان الاسلام
ليس من شرائط الاحسان حتى لو زل في الزمى المحر الشيب ترجم عنه هم الكفار جنس سجدة بكرة هم مائة ويرجم شيعة كالمسلمين اى لا يخرجهم
ويقول بآية اشار الى ذلك فان البكر من العبيد لما لم يجلد بكرة مائة لم يرجم الشيب منهم والبكر والكثير يقعان على الذكر والانشاء فجعلوا
جلد المائة علة لوجوب الرجم قلنا المسلمون سجدة بكرة هم لان شيعة ترجم لان ترجم شيعة لان سجدة بكرة هم فبعدها ما نصب علامة في الاصل
وهو جلد المائة حكما واجعله حكما فيه وهو ترجم الشيب علة فهذا القلب معارضة صورة حيث عطل لسان التعليل بدل على خلاف الحكم الذي
اوجبه للعطل وفيها معنى المناقضة لان ما جعله المصلح علة لما صار حكما في المقيس عليه تبديل القلب لخلل صيرورة حكما فسد الاصل وخرج
من ان يكون مقبلا عليه للمستدل في الحكم المطلوب فيبقى قياسه بالمقيس عليه بطل فهو معنى قوله فلما احتل اى هذا التعليل لا انقلاب فسد
الاصل وبطل القياس اذ لم يبق الا قولهم الكفار جنس سجدة بكرة هم مائة في ترجم شيعة وهذا ليس بشبهة فضلا عن ان يكون حجة او لا
اصلا والثاني اى النوع الثاني من القلب ان يجعل اسائل وصف جعل شاكرا لنفسه بعد ان كان شاهدا عليه وهو ما خذ من قلب
الجواب فانه الضمير للشان او للوصف كان فله اى ظهر الوصف اليك حيث كان شاهدا لك يحتاج عنك فصار وجه اليك حيث صار
شاهدا عليك يحتاجك عن خصمك وهو السائل كما ان ظهر الجواب كان اليك وبالقالب يصير ليطنه اليك وان كان المراد من كان لفظا
السائل معنى قوله كان ظهره اليك كان معضا منك وخالفك بان كان با عليك فصار وجه اليك اى صار شاهدا لك مقبلا عليك
بالاعانة وهذا النوع معارضة من حيث انه تبديل يوجب خلاف ما اوجبه للعطل وفيها مناقضة لان المطلوب هو الحكم والوصف الذي
يشهد بنبوته من وجه وانتفاعه من وجه اخر يكون متناقضا في نفسه بمنزلة الشاهد لاصحاب الخصمين على الاثر في حادثة ثم انضم الاثر عليه
في عين تلك الاحادثة فانه يتناقض كلامه بخلاف المعارضة لقياس اخر حيث لا يكون مناقضة لان التعارض يوجب الاشتباه
فيتعذر العمل للاشتباه الى ان يبين رجحان لاحدهما على الآخر وهذا لا يوجب تناقضا لانه اى هذا النوع من القلب لا يكون لا يتحقق
الا بوصف زائد على الذي ذكره المصلح فيه اى في ذلك الوصف تفسيره وتقرير الوصف الاول لانه تفسير له وهو جواب عما يقال لقلب
يكون تبليغ الحكم بعين ذلك الوصف فاذا زيد عليه وصف اخر لم يبق بعينه علة فيكون هذا تبليغ الحكم بعلة اخرى فيكون معارضة
مخضة غير متضمنة للابطال فقال هذه الزيادة تفسير الوصف الاول وتقريره لا تنبيهه فلا يجعله في حكم شئ اخر مثال اى مثال
ما يجري فيه هذا النوع من القلب قول اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الابتعيين النية كصوم القضاء
فعلقوا وجوب ابتعيين الوصف القرصية فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء لكنه اى صوم
القضاء وانما يتعين بعد اشرع فيه وهذا اى صوم رمضان يتعين قبل اشرع فيه لانتفاء سائر الصيامات عن الوقت فردنا في
القلب بعد تعيينه وهو تفسير لما ايمه انخصر حيث لم يكن ان يتعين في هذه الوقت لعدم بقا غيره من الصيامات بشرط وعامة
في هذا الوقت تبليغا علينا فخر فسرنا بهذه الزيادة ما ذكره انخصر وبينا محل النزاع فكان قياس هذا الصوم من القضاء ما يبعد عنه

ونزعم بعض المتأخرين ان القلب مردود والان المعترض ان له تعرض في القلب لتفتيش حكم المستدل فلا يقيح ذلك في الدليل لجواز ان يكون العلة الواحدة والاصل الواحد حكمان غير متنافيين وان تعرض لتفتيشه فلا يمكن اعتباره باصل المستدل ولذا اثبتت بعلته كمال اجتماع التفتيش في محل واحد واستحالة اقتضا العلة حكيم متنافيين لتعارضها ايماها واجوبا عن الاول انه ان لم تعرض لتفتيش حكم المستدل فلا يخرج بذلك عن كونه قاعدا في الدليل واذا كان ما تعرض لتفتيشه من لوازم حكم مستدل عن الثاني ان شرط القلب اشتغال الاصل على حكيم غير متنافيين في ذاتها قد امتنع اجتماعهما في الفرع بالدليل منفصل وان لا يكون متناسبة الوصف للحكم والقياس حقيقة لاستحالة واذا كان كذلك يصح حصولها في الاصل من غير استحالة لعدم تنافيا في ذاتها فيمكن ان يكون العلة متناسبة للحكم في نظر المستدل ولتفتيشه في نظر السائل واذا اندفعت الاستحالة صح القلب لما عرفت ان القلب صحيح وهو معارضة كان للمستدل ان يمنع حكم القلب في الاصل وان يقيح في تأثير العلة فيه بالنقض وعدم التأثير وان يقول بموجبه اذا امكنه بيان ان اللزوم لا يتحقق في حكمه وان يقلب قلبه اذا لم يكن قلب القلب متناقصا حكم لان قلب القلب اذا فسد بالقلب الثاني سلمه اصل القياس من القلب كذا في مائة نسخ الاصول ورايت في بعض فوائد اصول الفقه لا يسلم القلب المنقضى على القلب لانه خرج مخرج الفساد وكلام الخصم الا على سبيل التعليل لا يندفع الا ببيان ان هذا القلب لا يخرج في دلالة الوصف على الحكم ولكن الاول صحيح لانه تعليل في مقابلة تعليل لعل فيه وعليه ما يرد على الاول واعلم ان تجوز الاعتراض على لعل المؤثرة بالقلب ممن يمنع الاعتراض عليها بالمناسبة وفساد الوضع شكل لان العلة بعد ما ثبت تأثيرها بالدليل يمنع عليه لا يحتمل القلب حقيقة كما لا يستعمل المناقضة وفساد الوضع فانه لو ثبت التأثير لوجب ابطاله في ايجاب الرحمة في حق المسلمين لا يمكن قلبه على الرحمة لعله الا يرى ان التأثير في قولنا في المذمة مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يجوز بيعه كالمولى لا يظهر لتبليغ العتق بالموت في البيع في ام الولد لا يمكن قلبه بان يقال انما تعلق العتق بالموت لان البيع لم يجر. وكذا لا يمكن القلب ببيان التأثير لتعليله بعد ما ظهر تأثير التعليل الاول بدو التأثير لا يقبل منه قوله لان القلب معارضة وغير المؤثرة لا يصلح معارضا للمؤثرة واذا كان كذلك ينبغي ان لا يرد حقيقة القلب على لعل المؤثرة كفساد الوضع والمناقضة ولو ورد صورة القلب في بعض العلى تدفع ببيان التأثير كما تدفع صورة المناقضة بالمذكورة وانما يرد حقيقة القلب على لعل للطرديته يؤيده ما ذكره الاسلام ابو اليسر بعد ما بيان نوع القلب والقلب الاول انما يجز في كل طرف وجعل الحكم فيه علة والقلب الثاني في سبجي على لم يظهر التأثير ما ذكره في نسخة اخرى من اصول الفقه والمخلص من القلب كالتأثير الوصف في الحكم الذي على دون الحكم الذي قاله خصمه فثبت ان الاعتراض بالقلب بعد التأثير غير صحيح وانه كالمناقضة وفساد الوضع من غير كنفق والساد علم قوله وقد قلبت لعله من وجه آخر وهو ضعف فاسد مثاله هذه عبادة لا معنى في فاسد ما فلا تلزم بالشروع كالوضوء فيقال لهم لما كان كذلك وجب قول اصحاب الشافعي في ان الشروع في صوم التطوع او صلوة التطوع لا يوجب التفتيش فيه حتى لا يجب القضاء بافساده هذه هي هذه العبادة وسجدة الصلوة او الصوم التفضل التي شرع في عبادة لا تضمن في فاسد يعني اذا فسدت لا يجب ولا يجوز اتمامها ولم يفتي فيها واعتزوا به عن الحج فانه وجب بالشروع الا ان لم يضر بحجب فيه بعد الفساد فيتم ان لا يرد بالشروع كالوضوء فانه لما لم يضر في فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك اي لما كان الشان كما بينا ان ما شرع فيه عبادة لا معنى في فاسد ما وجب ان يستوي فيه اي فيما شرع فيه من العبادة عملها بالشرع

كما استوى عملهما في الوضوء باقتضائه لا يقتضي في فاسدها وهذا المعنى موجود في المتنابع فيه لانه لا يقتضيه فاسده ايضا فوجب ان
يثبت استواء العمل في الوضوء ولما اقيست استواءها فيه والتذرع يلزم فيه بالاجماع كان اشروع لمزا ايضا عملها يقتضيه الاستواء
وهذا هو هذا النوع من القلب ضعيف اسي فاسد من وجوه القلب وسيمى هذا القلب التسوية وقد اختلف فيه فذهب بعض من جمع لقلب
الى قبول هذا النوع لوجود هذا القلب فيه اذ السائل قد جعل الوصف المذكور بعد ما كان شاهدا عليه شاهدا لنفسه فيما ادعاه من الحكم
المستلزم لمخالفة دعوى المستدل لان استواء اشروع والتذرع لو ثبت يلزم منه كون اشروع لمزا كاللذرع وهو خلاف دعوى المستدل
وفذهب آخرون الى انه لا يثبت للمذكورين في الكتابية احد ما ان السائل حسب ما يحكم اثر ليس بمناقض للحكم الاول لان المستدل
لم ينفى التسوية ليكون اثباتها مناقضا لمبدأه واذ كان كذلك فثبت التسوية التي هي شرط صحة القلب فلم يكن فعالا دعوى المستدل
فلا يقبل ولكن الفرق الاول يقولون ليس تناقض فحكمين انا شرط صحة القلب بالانتقاء اجمع بينهما بدليل مفصل كما يقتضيه
وقد وجد ان ثبوت الاستواء مستلزم لانتفاء دعوى المستدل وفي بيان الوجه الثاني وقع هذا السؤل وهو ان المقصود من الكلام
وان لا معنى له من الانتفاء ليس الكلام والسائل ان طعن بالوصف المذكور حكم الاستواء ولكن المقصود من شئ اخر يختلف معناه الاستواء فيه
بالنسبة الى الفرع والاصل فان استواء التذرع والاشروع في الاصل هو الوضوء باعتبار عدم الالتزام فانه لا اثر للتذرع ولا للاشروع في ايجاب
الوضوء واستواءهما في الفرع وهو العمل باقتضائه الا لزام وهو معنى قوله ثبوت من وجه وسقوط من وجه على وجه اقتضاء اسي التناهي وذلك
اى حكمات المعنى سبيل للقياس لانه امانة مثل حكم احد المذكورين يمثل علته في الاخرى فيتمثل ان يتبعى من الاصل الى الفرع حكم لا يوجد
سنة الاصل وكون اشروع لمزا الذي هو مقصود السائل ليس موجودا في الاصل وهو الوضوء بل هو غير ملزم فيه فاثبات كونه لمزا في الفرع
بالقياس على الوضوء لا يكون الا مثل اثبات اخرته في الفرع بالقياس على العمل من حيث المعنى انا يستقيم هذا التعليل اذ كان الاستواء
بنفسه مقصودا وليس هو مقصودا وقوله واما المعارفة الخاصة بالمعارفة السنية فالصحة عن معنى المناقضة والابطال
فقد عان احدنا في حكم الفرع بان يذكر السائل على اخرى ليجب خلاف ما يوجب عليه المستدل من غير زيادة تفسير
فيكون ذلك العمل بعينه فيقع به محض المتعاقبة من غير تعرض لابطال علة اخفهم فيقتنع العمل بها بعد اقامة كل واحد منهما ما يقتضيه ويستلزم
العمل بالاشراج احدي العلمين على الاخرى فاذا ترحمت احدهما وجب العمل بالبراهمة حينئذ وشال هذا النوع من المعارفة تحقيق في قول
احدهما بالشأن في التذرع في ثبوت السائل في الوصف فيثبت كالتعليل فاننا نعارضهم بقوله لانه مع فلا ليس تشبيهه كالتعليل
اخفهم هذه معارضة خالصة صحيحة لا فيها من اثبات حكم مخالفة الحكم الاول بعبارة اخرى في ذلك العمل بعينه قوله والثاني في علة الاصل
اى النوع الثاني معارضة في علة الاصل وهي ان ينكر السائل علة اخرى في المقيس عليه تفقد في الفرع ويستدل الحكم بها معارضا
للمقيس ذلك اى هذا النوع من المعارضة بالكلية الوصف الذي يدعى السائل متعديا كان وغير متعديا لاني في الوصف الذي يدعى السائل متعديا كان وغير متعديا لاني في الوصف
ثبوت العمل مختلفا كما هو مقتضى في ان طريقة بول ودم وشم فقبس نجاسة البول والدم والخروج بها حتى لو توهمنا ذلك البعض في الباقي نجاسة ذلك الوصف
ان يكون فاسدا فلا بد لنا قد بينا ان حكم التعليل ليس الا التعدي فاذا اخل التعليل عن التعدي بطل المحلوة عن الفائدة اذ الحكم في الاصل
ثابت بالشرع وان العلة ولا فرع ثبت الحكم فيه بالعلة واذ اطل التعليل بطلت المعارضة به وهو معنى قوله لعدم حكم اى لعدم حكم
التعليل وان كان متعديا كانت المعارضة فاسدة ايضا اذ تعدى الى فرع مجمع عليه او الى فرع مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة

لما وضع النزاع الامر حيث انه يندم تلك العلة في هذا الموضع وقد ثبت ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يصلح وليلا عند عدمه من حيث
 يصلح وليلا عند تعاقبه حجة مثاله ما اذا عطل المحجب في حرمته بيع اجس بعبه تنقلا بانه كليا قول الجنبه فيهم بيعة تنقلا كالحطه وان
 فيعارضه المسائل بان المعنى ليس في الاصل ما ذكرت ولكن الاختصاص والادخار وقد فهم هذا المعنى في الفرع فذا المعنى فيقول ان المعنى هو
 الاثر والذين ونحوها اذا لا يناقض المحجب المسائل فيما لكن المعارضه في هذا الموضع الا انه ليس في الاصل ما ذكرت حيث ان المعنى هو
 وقد قلنا ان عدم العلة لا يصلح وليلا ولو عارضه بان يقول ليس المعنى في الاصل ما ذكرت ولكنه العلة ولم يوجب الفرع فذا المعنى هو
 الى فرع مختلف فيه وهو الفواكه وما دون الكيل فلما ثبت فساد الوجه الاول كان هذا الوجه اولي بالكساد وهذا معنى قوله ولما ساد
 فساد التعليل الذي عارضه به لو اقامه تعديته واعلم ان المعارضه في الاصل لشيء بالفرق عند الجمهور منى من لا سواد الفاسدة التي لا تقبل
 من المسائل على ما بيناه في الكشف وقد يقع الفرق بمعنى صحيح في نفسه بين الشيخ وجه ايراده على طريق التعليل منه فقال كل كلام صحيح في
 الاصل منى في نفسه وصل منه يذكر على سبيل المفاضة اى يذكره المسائل اهل لظروفي مقام التعليل على وجه الفرق ولا يقبل منهم
 تذكره نحن على سبيل الممانعة ليكون ذلك مفاضة صحيحة على حد الانكار فتقبل منا لانه انما كقولهم في اعتاق الراهن اذا اعتق الراهن
 المهرمون نفذ عتقه عندنا سواء كان الراهن موهرا او مسرالا ان اذا كان مسرلا يوم العبد بالسعاية في اقل من قيمته ومن الذين شرمج
 على المولى عنده يساوه وعندنا الشافعي رحمه الله لا ينفذ اعتاقه اذا كان مسرلا قولوا واحدا وله قولان في المعسر لاصحابه في هذه المسئلة
 بان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقي حق المهرمون بالابطال اى يطل حقه في الراهن بدون رضاه به وهو البيع بالدين عنده وبالحسن
 الدائم عندنا فكان مردودا كالبيع اى كما اذا باع الراهن المهرمون بغير اذن المهرمون فقالوا اى فرق اهل الطرق بين اصحابنا وبين البيع
 الذي هو الاصل وبين الاعتاق الذي هو الفرع فقالوا ليس الاعتاق مثل البيع لان البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيظهر اثره حق المهرمون
 في المنع من النفاذ فيعتقد على وجه يمكن لمهرمون من فسخه بخلاف الاعتاق فانه لا يحتمل الفسخ بعد مصادره في الاصل في هذا الزمان
 حق المهرمون في المنع من النفاذ فيعتقد لازما فهذا فرق فحق صحيح في نفسه ولكنه فساد لرد من ليس له ولاية الفرق وهو المسائل
 فلم تقبل والوجه في ايراده على الوجه الممانعة لتقبل ان يقول ان القياس لتعديته حكم الاصل دون تفسيره ونحن لا نسلم وجوده في الشرط
 هو التعديته بدون التفسير في المتنازع فيه لان حكم الاصل وهو البيع وقت اى توقف ما يقبل الراى في ابتداءه والفسخ بعد ثبوته لانه
 حق المهرمون لا يمنع انعقاد البيع عليه من الراهن بالايجاع حتى لو تبرع الى ان يذهب حق المهرمون ثم البيع كذا في الماسر دانت في الفسخ
 فهو الاعتاق تبطل اصلا لا لا يحتمل الفسخ والرد اى تلغى من الاصل شيئا لا يحتمل الفسخ بعد ثبوته والرد في ابتداءه فان العبد لو رد
 الاعتاق لا يبرئ ولو اراد هو المولى ان يشتغاه لا يفسخ بوجه بخلاف البيع وهذا تعبير لحكم الاصل لانه الابطال من الاصل غير الاعتاق
 على وجه التوقف واصلا نصيب على التفسير او على المصدر وما مفعول به والسداد اعلم

فصل في الترجيح واذا قامت المعارضة كان السبيل فيه الترجيح ولما فرغ الشيخ عن بيان الممانعة والمعارضة سلك في بيان الترجيح
 المعارضة بعد تحققها فقال واذا قامت المعارضة اى تحققت بان لم يندفع بطريق من الطرق المسلوكة في دفع العلة من الممانعة
 والقلب ونحوها كان السبيل فيه اى في دفع المعارضة الترجيح فان اسود احوال المحجب ان يساويه السائل في الرد حجة باقائه لتقبل الترجيح
 خلاف ما اتفقاه ليل المحجب فوجب دفعه ببيان الترجيح اقام تندفع بطريق آخر فان لم يأت المحجب الترجيح مما سقط وان رجح علة

فاسأل ان يمارضه ترجيح عليه كما كان له ان يمارض من علمه بعلمه فان لم يمكن ترجيح علمه لزمه ما دعا له الجيب لان العمل بالراجح واهمال
المرجوح واجب عند العامة وقال قوم لا يجوز التمسك بالترجيح عند التعارض بل الواجب التوقف والتعجيل لقوله تعالى فاعصوا واما اولي الايمان
فقد ابرأ بالاعتبار والعمل بالمرجح اعتبارا وقوله عليه السلام نحن بحكم بالظاهر وحكم بالمرجوع حكم بالظاهر وتمسكت العامة باجماع الصحابة في السلف
على تقدير بعض الدلائل الظنية على البعض اذ اقرن به ما يقوى على معارضته فانهم قد مواخروا كفته رضى الله عنهما في البقاء اختارين على غير
من روى ان الامام الايمن الماروق قد مواخروا روت من ارجو اجماع عليه السلام كان ترجيح جنبا وهو صائم على احدى البهريتين عن افضل
بن عباس رضى الله عنه عن ابن عباس عليه السلام من صح جنبا فلما صيام له قومي على جلي بكر فلم يحلفه وحلف غيره وقوى ابو بكر رضى الله عنه
خير المنيرة في ميراث الهجرة لما روى عنه محمد بن مسلمة في غير ذلك مما يشهد بصدقه ولكن الظاهر ان العمل بالراجح يقتضي اجماع
والاصل تفريق الامور الشرعية على وزن الامور العرفية لكونه اسرع الى انعقاد واما قال عليه السلام باراه المسلمون حشا فهو عندنا
حسن ومقتضى الآية وجوب النظر وليس فيها ما ينافي في القول بوجوب العمل بالراجح ولا يعلم ان المرجح ظاهر لان الظاهر بالترجيح احد طرفيه على
الاخر والمرجح مع الراجح ليس كذلك واعلم ان الترجيح انما يقع بين الظنوين لان الظنون يتفاوت في القوة ولا يتصور ذلك
في المعلومين او ليس لبعض المعلوم اقوى من البعض وان كان بعضهما اجلي واقرب حصولا واشد استغناء عن التامل ولذا لم قلنا اذا
تعارض نصان قاطعان فلما يسبيل الى الترجيح بل المتأخر هو النسخ ان عرفنا التاميم صريحا او دلالة والا وجب المصير الى دليل اخر
او التوقف ولا في معلوم ومنظون لاستحالة لقاء الظن في مقامات العلم فثبت ان محل الترجيح الدلائل الظنية والاقضية منها
فبعد تعارضها وجب الترجيح على الاوجه التي ذكرها قوله هو اي الترجيح عبارة عن فضل في زيادة احد المتكلمين على الآخر وصفا حتى قالوا ان
القياس لا ترجح بقياس آخر اي زيادة احد المتكلمين على الآخر وصفا في هذه العبارة توسع لان ما ذكره من الرجحان لا يعني
الترجيح فان الترجيح انما هو الرجحان وكان الشيخ حذف المضاف لظهوره واقام المضاف اليه مقامه وكان التقدير هو عبارة
عن بيان زيادة واحد المتكلمين على الآخر وصفا وهذا قال لقا في الامام ابو زيد رحمه الله والترجيح اظهار الزيادة لاحد المتكلمين
على الآخر وصفا ومنه قوله وصفا ان الترجيح يقع بما لا عبرة في المعارفة فكان بمنزلة الوصف للمزيد عليه لا بما يصلح اصلا لقيام
به المعارفة من وجه كرجحان الميزان فانه عبارة عن زيادة بهد ثبوت المعادلة بين كفتي الميزان وتلك الزيادة على وجه لا يقوم
بها المماثلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردة عن المزيد عليه قصدا في العادة كالذائق او الحجة او الشبهة في مقابلة العشرة
لا يعتبر وزنه على عادة ولا يفرد له الوزن مقابلها بل بهد فيجعل كان لم يكن بخلاف التثنية والسبعة ونحوها اذا قوتت بالعشرة
فالكان لا يسمى ترجيحاً لان التثنية في مقابلة العشرة ولا يبرز واخر بقوله وصفا عن الترجيح بكثرة الدلائل بان يكون في احد المتكلمين
حديث واحد او قياسي واحد في الآخر حديثان او قياسيان كما اشار اليه بقوله حتى لو قالوا الى آخره وقد اختلفت فيه قدس بعض الدلائل من بعضها وبعض
اصحابنا لشافعي رحمه الله لا ترجح لان الدليل الواحد لا يقيم الدليل واحد من جنس قياسي اطلاقا بالتعارض فينبغي الدليل لاخر سالما عن المعارفة فيصح
به دلالة المقصود من الترجيح قوة الظن الواحد من احد المتكلمين التفاضل بين وقد جعل قوة الظن في الدليل الذي فاضله دليل آخر مثله في اعطيات
الحكم في ترجيح على الاخر الا ترى ان لعلم المتعارفة من اصول ترجيح على المتعارفة من اصل واحد المتكلمين اصل واحد المتكلمين لتوقفتها بكثرة اصولها على المتعارفة من اصول
وكلاما يدل على حكم واحد يكون او على ترجيح من العامة واحدة المتكلمين من اصل واحد لتوقفتها بكثرة في نفسها وكثرة اصولها وادب

مما لا يصلح من الى ان الترجيح لا يقع بكثرة الادلة لان الشئ انما يتقوى بصفة واحدة لا بغيره فلو كانت له في الحسنة
 وهذا لان الوصف لا يفرق له بغيره فلا يلزم جدا لا بغيره فيبقى به الموصوفات فالأدليل مستبعد بنفسه فلا يكون تبعا لغيره فلا يلزم
 بالضمارة الى غير قوة بل يكون كل واحد معارضا للأدليل لانه لو جوب الحكم على خلافه فيستأقط العقل بالتعارض وهذا بخلاف
 العلة المنتزعة من اصولها باعتبار شهادة الاصول بغيرها فتقوت في نفسها فيترجح على الآخر بتقويتها فالأدليل فلا يتقوى
 بكثرة الادلة ولا بكثرة اصولها لان كل أصل يشهد بصفة علة المنتزعة لا بغيره علة أصل آخر ولا تسلط ان قوة الظن يحصل بكثرة
 الادلة فانه لو اجتمع قياس من عارض تلك الاقيسة بغير واحد من اخصار الاحاد كان ذلك الخبر راجحا لما لو كان القياس من احد
 لو كان للكثرة اثر في قوة الظن لترجح الاقيسة المنتزعة بقا فند بالعلم اى ريث الواحد ويؤيد ما ذكرنا اتفاقهم على عدم
 ترجيح الشهادة بكثرة العدد فان احد المدعيين لو اقام شاهدين والاخر اربعة لا يترجح بشهادة الاربعة على شهادة الاثني
 لان شهادة الاثنين علة تامة للحكم فلا يصلح مرجحة للثلاثة وكذا اقام ثلاثة لان زيادة شهادة واحد من جنس ما يقوم به الحجة
 بطريق الاصل كالأدلة يشهد بهلان كضمان وحده في السام غير فان تلك الشهادة حجة حتى وجب على القاضى الامر بالصحة
 فلا يقوم به الترجيح ولو اقام احد شاهدين مستورين والاخر شاهدين عدلين ترجح شهادة العدلين للأول ما يؤيد معنى الصحة
 في شهادتهما فثبت ان الترجيح بكثرة الادلة غير صحيح فانه انما يحصل بما يزيد قوة لما حصل حجة ويصير وصفا له قوله وكذا لاكتنا
 واحديث وانما ترجح البعض على البعض لقوة في اى مثل القياس الكتاب في انه لا يترجح اية بانضمام اية اخرى او حديث
 اليها ولا الحديث بانضمام حديث آخر اليه ولا يترجح كل واحد منهما بانضمام قياس اليه ونقل عن بعض مشايخنا رحمهم الله
 ان انصاف المتعارضين وان كان حديث آخر لا يترجح واحد منهما بغيره ولكنه يترجح بالقياس لان القياس غير معتبر في
 مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف للنص الذي يوافقه وتباينها فيحصل مرجحا والاصح ان مدعى الترجيح بالقياس لا يثبت
 ما يصلح حجة بنفسه بطريق الاصله وان لم يكن حجة في هذه الموضع وانما ترجح بعض الأدلة لغيره لقوة فيه بان كان احد المتعارضين
 او الحكماء والاخر اولا او محمدا وكان احد ما خبرا مشهورا او ثانيا والاخر غير واحد لان هذه المعاني تثبت قوة في احد العدلين عدلت في الآخر
 على ما من بيانه قوله وكذلك اى ولما لا يترجح احدى العدلين بل يليل اخر لا يترجح صاحب الجراحات على صاحب جراحته
 حتى اذا جمع رجل رجلا جرحه واحدة صاحبه يقتل خطأ وجرحه اخر عشر جراحات مثلا كذلك ايضا دعات من جميع الجراحات كال
 الدية عليها نصفين وتحمل عنها العاقلة ولا يميل صاحب الجراحات كانه قتل واحد حتى كان جميع الدية عليه لانه كل جرحته من
 جراحات صاحب الجنايات المتعددة علة تامة ليعلم معارضة جرحته صاحبها لواحدة فلا يصلح وصفا لجناية اخرى فلا يقع بها
 الترجيح ولو قطع احد بهما يد ثم جرح الاخر رقبة فالتاكل هو الذي جز رقبة دون الاخر لزيادة قوة فيما هو علة تامة للقتل من
 فعله وهو انه لا يتوهم بقاء جميعا بعد فعله بخلاف فعل الاخر قوله والذم يقع به الترجيح اربعة اى المعاني التي يقع بها الترجيح على وجه
 الصحة في القياسات اربعة اقسام احد الترجيح بقوة الاثر بان كان احد القياسين المؤثرين المتعارضين اقوى تاثيرا من الآخر
 كان راجحا عليه سقط العمل به فاما اذا لم يكن احدهما مؤثرا يكون حجة فلا يتاثر الترجيح وانما يصلح هذا النوع من الترجيح لان الاثر
 معنى في الحجة فان الوصف به صار حجة فاما كان اقوى كان الاحتجاج به اولى بفضل وصفه في الحجة اى لزيادة اثره وكالاته في نفسه

الذي هو حجة على مثال الاستحسان في معارضة القياس فان القياس وان كان موثرا بجمع عليه الاستحسان لزيادة قوة فيه وكذا
عكسه وهو نظير حجة الخبر لقوة الاتصال فانه لما صار حجة بالاتصال بالنبى عليه السلام لقوته بما يوجب قوة في الاتصال من سلامة عن
وصطورية وبقية على ما مر بيانه فان قيل ان الشهادة صارت حجة بالعدالة كما صار الوصف حجة بالاثرة نعم الشهادة لا تترجح بقوة العدالة
فما تعارض حتى لو حصل العدل في احوالهم يتحقق التعارض وان كانت العدالة في احوالهم يبين قوتها في احوالهم لاخر وكذا
القياس ان بعد ما ظهر تأثيره في ان لا تترجح احدى القوتين الاثر قلنا الشهادة صارت حجة بالولاية الثانية بالحق والناس في ذلك ملوك
والعدالة شرطت لترجح جانب الصدق وقد حصل باصل العدالة فلا يثبت الى زيادة قوة فيها ولكن سلمنا ان الشهادة صارت
حجة بالعدالة فينبغي ان لا يثبت لاسم التفاوت في العدالة لانها عبارة عن الاثر جاز عن ارتكاب ما يعتقد احسنه فيه ولا تفاوت فيه بين الناس
وكذا الوقت على حقيقة فضل العدالة متعذر لانه امر باطن وربما كان الذي يظن انه اعدل ولى درجة في التقوى من الذي يظن انه
دون فيها بخلاف تأثير الغلة فان قوة الاثر عند المقابلة يظهر عليه وجه لا يمكن انكاره لان تاثير ما ثبتت باوالة معلومة متفادته الاثر
بعضها فرق بعضه كمن العمل بها والامثلة التي تتحقق فيها الترتيج لقوة الاثر السائل للاستحسانية مثل مسالة سور سراج الطير فان سراجا
نجس في القياس لان لعابها متولد من اللحم النجس فاذا اتى الماء حلة الشرب تنجس الماء كما في سور سراج البها ثم هذا وصف من الاثر
فان ملاقة النجس الماء يوجب نجسه بالنفس وكذا الاستحسان هو ظاهر لانها تشرب الماء في قعرها والمنقار عظم جالفت لارطوبته فيه فلا
يوجب ملاقة الماء نجسه كملقاة سائر العظام الظاهرة وهذا أقوى اثر من القياس لانه لا بد للنفس من الاغلاط وقد بين انه
لم يوجد الاغلاط اصلا فيقى الماء طاهر كما كان مع ان وجه الاستحسان قد نال دليل آخر وهو تحقق الضرورة في حفظ الاول
عن شربها فيترجح الاستحسان على القياس لقوة اثره فهذا معنى قوله على مثال الاستحسان في معارضة القياس مثل مسألة طول
الحرة وانه لا يمنع الحرج من كمال الامة عندنا وقال الشافعي رحمه الله يمينه لانه رفاق الحرة على غيرته منه وهو حرام على الحرة كالذي تحته
حرة وهذا وصف بين الاثر فان الارفاق اهل الكفر والكفر موت حكما قال الله تعالى او من كان ميتا فحييا
اي كافرا فحييا ولقد اخبر الامام في الاسارى بين الاسترقاق والقتل واذا كان كذلك لا يباح الا عند الضرورة كالقتل فلما انة
كذلك يملك العبد باذن مولاه اذا وقع اليه من اهل الحرة والامة وقاله تزوج من شئت فيملك الحرة كسائر لانك وهذا أقوى الاثر
لان الحرة من صفات الكمال اسباب الكرامة والرق من اسباب تضييف اهل نجس ان يكون الرقيق في النصف مثل الحرة في
الكل فاما ان يزاد اثر الرق وتبعه فلا بد من ان تظهر قوته واذا وضو حيا بالتامل في احوال البشر فانه حل لرسول الله عليه السلام
التسعة ادماء من النساء لفضلته وشرقه فاما ذكره من الاثر فتصنيف بحقيقة لان الارفاق اولى دون التضييف وذلك جائز بالعرف
في الحرة باذنها وفي الامة بغيرها قال الرقاق اولى وضعيف باحواله فان كمال الامة جائز لمن ملك سرية يستحق بها عنه كذا سفة
اعمال الفقه لغير الاسلام وقاد ضخمه في الكشف قوله والترجح لقوة اثباته اى اثبات الوضوء والمرش على الحكم المشهود به والمرفوع
ان يكون وصف احد القياسين الزم الحكم المتعلق به من وصف القياس الاخر وهو القيم الثاني من الاقسام الاربعة والديليل على صحة
ان الوصف المؤثر انما صار حجة باثره ومرجح اثره الكتاب او السنة او الاجماع لثبوته باحد هذه الادلة فاذا زاد الوصف ثابرا على حكم
اذا وقوته لفضل معناه الذي صار به حجة وهو جوع اثره الى هذه الادلة كقولنا في مسح الراس انه مسح فلا يصح تكراره اثبت في ادلة

التخفيف اى في دلالة على التخفيف اى له زيادة ثبات على الحكم المشهور وهو التخفيف من قولهم اى قول صحاب الشافعى انه ركن في لالة
 على التكرار لان الركنية وصف عام يشمل اركان الوضوء والصلاة وغيرها وى لا توجب سنية التكرار في غير الوضوء بل من قسمة الركن
 في الصلاة اتماسه بالمال دون التكرار حتى لم يشرع تكرار القيام والركوع والسجود للكمال بل سنية طاعتها وتكرار السجدة لغير
 من باب التكميل بل كل سجدة ركن على حدة لا يجوز الصلاة بدونها وقد وجد في الوضوء وتكرار وليس بركن مثل المصنعة والاستنساخ
 فيثبت ان التكرار ينافى عن الركنية وجودا وعدما فاما اثر المسح في التخفيف فلازم في كل ما لا يفضل تطهير اى في كل مسح شرع للتطهير
 ولم يقتل فيه معنى التطهير كالتيقن مسح اجابا بر مسح الجوارب على قول من يميزه واحتج بقوله في كل ما لا يفضل تطهير عن الاستنجاء
 بعينه لما وفاته مسح وقد يشرع فيه التكرار لانه عقل فيه معنى التطهير اذ المقصود منه ازالة النجاسة او التيقن والتكرار اثر في تحصيل
 هذا المقصود والالتزام ان الاستنجاء بما لا يفضل ولو كانت الوظيفة مسحا لكان التبدل بالنقل كما في مسح الرأس انحت قوله
 والترجيح بكثرة الاصول لان في كثرة الاصول لزوم الحكم معه هذا هو القسم الثالث من اقسام الترجيح ومعناه ان يشهد احد
 الوصفين اصلا او اصولا فترجى على الوصف الذي لم يشهد الاصل واحدا من وصف المسح في مثله التاكيد فانه لما شهد بصحة التيمم
 ومسح الخف ومسح الجبهة وغيره ولم يشهد لصحة وصف الخف وهو الركنية الا الاصل ترجح عليه ثم زعم بعض اصحابنا وبعض اصحابنا ان
 رحمه الله ان الترجيح بكثرة الاصول غير صحيح لان كثرة الاصول في القياس بمنزلة كثرة الرواة في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواة
 على ما مر بانه فكذا هذا لانه من جلس الترجيح بكثرة الكلمة لان شهادة كل اصل بمنزلة علة عليه وعندها الجمهور هو الصحيح لان صحة
 سبب الوصف المؤثر لا الاصل المستنبط منه لكن كثرة الاصول توجب زيادة تأكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجه آخر غير ما ذكرنا
 من شهادة التائيد والتبائن على الحكم فيحدث بها قوة في نفس الوصف فلذلك صحت للترجيح وهو من جنس الاشتغال في الحسن فان كثرة
 الرواة ليست بحجة بل تخبر بها حجة ولكن يحدث بكثرة الرواية قوة وزيادة اتصال في نفس الخبر فيصير شهورا او متواترا فترجى على
 ما ليس بملك لعنه فثبتين بما ذكرنا انه في الحقيقة ترجيح الوصف القوي على ذكره ليقع في الترجيح الاصول على اصل هو قريب من القسم الثاني اليشير بقوله لان
 في كثرة ليس زيادة لزوم الحكم معه قال شمس المائنة رحمه الله ومن نوع من هذه الانواع افاقته في مسألة الاقربين به المكان تقدير النوعين الاخرين
 فيه لصا وبكثرة في التقويم وذلك لان الاقسام الثلاثة اجبة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة ما شير الوصف لان اجماعا مختلفة فيتمتعها باعتبار الجهات
 والترجيح بقوة التائيد بالنظر الى نفس الوصف والترجيح بالتبائن بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل وذكره في
 بعض الشروح ان الفرق بين هذا القسم ولقسم الثاني ان في القسم الثاني اخذ الترجيح من قوة الوصف وهو اوسع في مسألة التاكيد
 مثلا وفي هذا القسم اخذ من نظائره كالتميم ونحوه عبارة بعضهم ان الترجيح في القسم الثاني باثر كثرة الاصول وليس هذا الترجيح القيا
 بالقياس لان ذلك انما لا يجوز باعتبار ان كل قياس على علة عليه وقياسه في القياس من احد المعنى واحدا لان اصوله كثرة ولا كالترجيح
 بخلافه الاشهاد لانه ترجيح باوصاف كثرة مع كون القياس على علة كما قالوا في الاخ انه لا يصدق على اخيه عند الدخول فيه فلهذا لان الاشهاد
 بينه وبين ابن العم اكثر من اشباهه وبين الولد لانه يشبه الولد بوجه وهو مصرية ويشبه ابن العم باوجه مثل جواز وضع الزكوة من لغيره
 وقبول شاة كل واحدنا لصاحبه حل احليله وجريان القصاص من الطرفين وكل واحد من هذه الاشياء يصلح للرجح بين الاصل
 والفرع وكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة فاما فيما نحن فيه فالوصف واحد وكل اصل يشهد بصحة فيوجب قوته وثباته على الحكم

و انما لم يذكر مثالا لهذا القسم لان مثال القسم الثاني يصلح مثالا له قوله والترجيح بالعدم عند عدم وهو القسم الرابع سبق
الترجيح ومعناه ان الوصف اذا كان مطلقا انعكسا بان وجد الحكم عند وجوده وعدمه عند عدمه كان ترجحا على الذي
اخره ولم ينكس اختلاف في صحة فعد بعض المتأخرين لا عبرة به لان لعدم لا يتصل به حكم اى لا يوجب عدم العلة عدم الحكم ولا وجوده
لانه ليس بشئ فلا يصلح مرجحا لان الرجحان لا بد له من سبب ومختار عامة الاصوليين انه صلاح الترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف
الذي جعل علة قيل على اختصاص الحكم بذلك الوصف ودكالة تعلقه به فيصلح مرجحا من هذا الوجه لكنه ترجيح ضعيف لا شئ له اصل
الرجحان الى عدم الذي ليس بشئ كما قال الفريق الاول ويظهر ثمرته عند الممارسة فانه اذا عارض هذا النوع الترجيح ترجيح اخر من
الاوواع الثلاثة كان ذلك مقبولا عليه كالترجيح في الذات على الترجيح في الحال ومثاله قولنا في مسح الراس نه مسح في وضوء فلما ليس
مكرره فانه ترجح على قوله انه ركن في وضوء فليس مثلية لان ما قلنا فيعكس باليسين مسح كغسل الوجه واليد والرجل وما قالوا لا يكره
لان المصنف يتكبر وليست بركن وكذلك قولنا في الاخوة انها قرابة محرمة للنكاح لا يجاب بالاعتق احق من قوله يجوز وضع زكوة احد ما
في الآخر لان لا ينكس في سبب الاعام ما قالوا لا ينكس لان وضع الزكوة في الكافر لا يحل لا يجيب به متن قوله اذا عارض ضراحي
كان الرجحان هذا بيان المخلص عن تعارض الترجحين فانما اذا تعارضتا محتاج الى ترجيح احدهما دفعا للتعارض ثم لا يتخلو من
ان يتبين كل واحد منهما يرجح الى الذات او الى الحال واحدهما بمعنى راجع الى الذات والاخر بمعنى راجع الى الحال ففي القسمين الاولين لم يعلل الترجيح
بقوة في العالي ان لم يكن فاللغى التعارض وتحقق لا نقطاع وفي القسم الثالث كان الترجيح بمعنى راجع الى الذات احق من الترجيح
الاخر لوجوبين احدهما ان الذات اسبق وجودا من الحال زمانا او ثبوتية فبعد ما وقع الترجيح بمعنى في الذات لا يتغير بما حدث من
سبب حال الاخر بعد ذلك كاجتهاد معنى حكمه لا يتصل النسخ بما يحدث من اجتهاد اخر بعده ولا يقال لذات اسبق وجودا على حال نفسها
لا على حال ذات اخرى وتبيح الخصم يقع بحال ذات اخرى ميتا ويا ان لنا نقول المنطوق كون الذات في نفس الامر مقدما على
على ان الترجيح بالذات وبالحال قد يقينان في شئ واحد كمن سئل التمييز رجبا بالكثرة وهي راجحة الى ذات الصوم ترجح
الخصم بالنسبة واحتياطا وهو راجع الى حال الصوم ايضا والثاني وهو المذكور في الكتاب ان الحال قائمة بالذات وما هو قائم بغيره
له حكم عدم في حق نفسه لعدم قيامه بنفسه فكانت الحال موجودة من وجه دون وجه تابعة بغيرها والذات موجودة من
كل وجه وصل بنفسها فكان الترجيح بها اولى وبعد ما صار السيل راجحا باعتبار الذات لا يحل لافرا راجحا باعتبار الحال لانه يصح لسيما
ابطلا لما هو اصل نفسه بما هو تبع لغيره لا يصلح بطلا لما هو اصل نفسه وناسخا له وقيد عليه ان تبع الشئ لا يصلح سطلا
لذلك الشئ ولكن يصلح بطلا للشئ اخر والجواب مثل الاول قوله على هذا الصلح هو ان الترجيح بالذات اولى من الترجيح بالحال
قلنا في صوم رمضان وفي كل صوم بين ان يكون ثبوتية قبل انتصاف النهار لان الصوم ركن واحد تعلق بواژه بالفرعية فاذا وجدت
الفرعية في البعض دون البعض تعارض اي البعض الذي وجدت الفرعية فيه والبعض لم يوجد فيه او تعارض وجود الفرعية في البعض
وعدمها في البعض فوجودها في البعض يوجب الجواز في الكل وعدمها في البعض يوجب الفسا وفي الكل لانه ركن واحد لا يتجزى صحة
فساد افرجنا بالكثرة اي رجحنا البعض الذي وجدت الفرعية فيه او وجود الفرعية في البعض بالكثرة التي هي معنى راجع الى الذات قلنا
بالصحة ورجح الشافعية رجلا لم البعض الذي لم يوجد فيه الفرعية فحكم بالفساد احتياطا في باب العبادة فانه اذا اجتمع فيها جهة الصحة

وجه الفساد ترجيح جانب الفساد بالاتفاق وكان ترجيحنا اولى لان الكثرة من باب الوجود لا تسهل بانفسها الامور او هي معنى يربط
الى الذات والفساد من الاحوال فانه طارى على الذات من كل وجه والترجيح بالذات مقدم على الترجيح بالاحوال اعلم ان المصنف
ذكر ادجوا كثيرة في الترائج الصحيحة والفاصلة بحيث لا تتركها الا ان الشيخ اقتصر في بيان الوجوه الصحيحة على هذه الاربعة لا
بني المبينة على المعاني المتداولة بين اهل الفقه ولم يذكر الوجوه الفاسدة مثل الترجيح بعلية الاشياء والترجيح لعموم الوصف والترجيح
بقلة الاوصاف ونحوها لقلة الفائدة في الاشتغال بذكرها واحراز التطويل اذ هو في مقام الاختصار وانما اورد على ما ذكره المصنف في بقية

وقد بينا في كتابنا الكثرة بتوفيق الله عز وجل

فصل قوله نعم حملا يثبت ما يحج التي مذكرا سابقا على باب القياس من الكتاب دالة والاجماع شيئا ان الاحكام المشروعة مثل محل بركة
واجواز والفساد ونحوها وما يتعلق به الاحكام المشروعة وانما يصح التعليل للقياس بعد معرفة مثل السبب لعل في الشرط وانما قيد بقوله
سابقا على باب القياس لان هذه الاشياء لا تثبت بالقياس عند المصنف وعامة المتأخرين على ما عرف بل القياس من ظاهر الحكم لا منبسط
وانما يصح التعليل للقياس اي لاجل القياس بعد معرفة هذه الجملة وهي الاحكام وما يتعلق به لان القياس التقديري حكم معلوم ثابت
وشرطه بوصف معلوم ولا يتحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الاشياء فالحقنا ما هي تلك الجملة يعني بيانها بهذا الباب وهو باب القياس
الحا تمام بواسطة معرفتها وسيلة الى القياس بعد احكام لتعليل بيان اركانها وشرطها وما يتعلق به الوسيلة تقرب به الى الفهم ولجميع الاول
والوسائل لا يقال لما كانت معرفة هذه الجملة وسيلة الى القياس كان ينبغي ان يذكر هذه الجملة قبل القياس والوسائل مقدمة على
المقاصد لانا نقول كون القياس صلا من اصول الشريعة وحجة من حجة واجب وصله بالجمع المتقدمة وترتيبه عليها فلذلك لازم تأخير
بيان هذه الجملة اسما عنها به قوله حقوق الله تعالى خالصة وحقوق العباد خالصة بالنسبة على التمييز قال السيد الامام ابو القاسم في اصول
الفقه الموجود من كل وجه الذي لا ريب في وجوده ومنه السجود لمعين حق اي موجودا بآثاره وهذا الذي هو حق اي موجود وصورة ومعلمي الاعمال
حق في ذاته فلان اي شئ موجود من كل وجه قال حق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام للعالم فلا يتصل به احد ونسب الله تعالى
تعليلها لئلا يخرج احد من الجارية كحرمة البيت الذي يتصلون به مصلحة العالم متناهية قليلة ضلوا ثم وثنائية لا اعتدرا جبراهم وحرمة الزنا
لا يتعلق بها من عموم المصالح في سلامة الاسباب وصيانة الفرس ارتفاع اسيف من العشار فيسيف التنازع بين الزنا والناحية
تعطيلها لانه تعالى تعالى عن ان يقع بشئ فلا يجوز ان يكون شئ حقا له بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقا له سببه التحليل لان اكل سواد
في ذلك بل الاضافة لشئ اعظم خطره وقوى نفعه وشاع فضله بان يتنفع به الناس كافة وحق العبد باليتعلق به مصلحة خاصة كحرمة
مال الغيبة فانه حق العبد يتصل صيانة ماله بها فلذلك لا يباح مال الغيبة باجته المالك ولا يباح الزنا باجته المرأة ولا باجته المرأة
وما اجتمعا فيه وحق العبد فيه فالبال بالقدرة فاشتمل على محققين بالاجماع فان شرعه ليقع على الزنا عن المقدرة والى ان فيه
حق العبد وشرعه حازا اجرا دليل على انه حق الله تعالى والاحكام يشهد بذلك ايضا لان حق الله فيه فالبال عندنا حتى لا يجزى
الارث ولا يسقط بمقتضى المقدرة الاتي رواية بشر بن الوليد عن ابي يوسف رحمه الله فيجوز فيه الترافل عند الاجتماع حتى لو قد فوجها
في كلمة واحدة او في كلمات متفرقة لا يقام عليها احد واحد عند الشافعي رحمه الله حق العبد فيه فالسبب فيجوز فيه العفو الارشاد لا يجزى
فيه الترافل حتى بان سبب لوجوب التناول من عرضه وعرضه حقه وكذا المقصود وفيه على الزنا عن المقدرة وذلك حقه وان كان

الجنائية على العبد منقطة تعود اليه علم انه حقه كالتقصاض كذا الحكم يدل عليه فان قصوته العبد بشرط في نفس العبد فانه يدعى ان له عليه عدا القذات
لما يدعى ان له عليه قصاصا ولا يلزم عليه الرقعة لان الشرط هناك المحصورة في المال دون العبد حتى لو خاصم في احد لا يلتفت اليه وكذا لا يعمل الرب
فيه بعد الاقرار ولا يطل بالتقادم ويقام على المستامن بالتفاق وانما يؤخذ المستامن بما هو من حقوق العباد والا ان مقتضوف لا يمكن من
الاستغناء بنفسه كما يمكن من الاستيفاء القصاص لان الضرر يختلف شدة ومنه ومن الجائز ان يزيد على الحد المشرع من حيث اعتبار الحققة
الفرط غصبه ففوض الى الامام فاما للموهم بخلاف القصاص فانه معلوم بحده وهو من الرقعة ولا يجري فيه الزيادة والتقصان ففوض اليه ونحن
نستدل بالسبب بالحكم اما السبب فان حد القذف يجب بالقذف بالزنا فانه لما قذف محمدا فقد تحقق به تهمة الزنا فوجب الحد على القاذف ليكون
بوجوده اجرا عن الاقدام عليه لئلا يستعاب عن مقتضوف فلهما التهمة حتى لو كان مقتضوف في مجنون لم يلحقه التهمة لم يسي القاذف ولما وجب العقوبة
اثر الزنا فاحالة الحد كما كان احد الواجب عليه فاحالة وجب ان نحيط على الظمانه بوجوبه بوجوب الكفر عند الله تعالى ايضا ولكن هناك
بهذه التهمة مرتة عرض مقتضوف والحد تعالى في عرض مقتضوف حتى والمقتضوف حتى فثبت للعبد ضرب حق بهذه الطريقة والوجه الاول وجب
فيه الحق المستحق والوجه الثاني وجب الحق المستحق والمعدية فقلنا منظم الحق فيه حد عز وجل بخلاف القصاص فان سببه القتل الذي هو جنائية
على النفس فيها حد مستحق وهو حق الاستيفاء والعبد حتى وحق العبد حتى يجعل الله حرمته له ذلك فصا منظم الحق فيه له واما الحكم فهو ان
حرمته القذف لا يسقط بحجبايات العبد من الكفر والكباير كما لا يسقط حرمة الزنا بالمادة التي ثبتت حقا لله تعالى بكفرها وجبايتها ولو كان منظم حقه
للعبد يسقط بكفره الذي يسقط به حرمة وحرمة وكذا تنفذه بالرق من اظهر الدلائل على ما قلنا لان يجب حقا للعباد ولا ينتصف بالرق كالتفاق المال
وانما ينتصف ما يجب حقا لله تعالى من العقوبات التي تقبل التصفيف والدليل عليه ايضا ان استيفاءه الى الامام وهو انما يتعين ثانيا في استيفاء حق الله
تعالى انما كان حقا للعبد فاستيفاءه اليه لا يعتبر تيوهم التفاوت فان الزوج ان يعزز وجهه لما كان ذلك حقا له ولا ينظر الى تيوهم التفاوت من
هذا الوجه وهذا لان المبالغة كما تيوهم من صاحب الحق تيوهم من الجبال ولكن منع صاحب الحق تيوهم من الجبال ان يكون منع صاحب الحق من ذلك اذا
ظهر شره كما يمنع احدا ومنه مع انه لا يمنع صاحب الحق تيوهم الزيادة عن عتقها فحقه كقوله السليمة في القصاص ما استراح من يسأل يدل على ان العبد
فيه حق ونحن سلمنا ذلك وادعينا ان منظم الحق المستحق وان ثبتناه بدليله ثم لما كان للعبد فيه حق مستحق والكان معظم الله تعالى شرط الدعوى في
الحمد لان حقه لا يثبت بدون دعواه وحق الله تعالى لا يثبت بشرطهما فان الدعوى لا تنافي احد كما في الرقعة او بعد ما ثبت بالاقرار لئلا
فيه الرجوع ايضا لان الخصم مصدق له والاقرار كذب له في الرجوع بالدعوى السابقة بخلاف ما كان محض حق المستحق فانه ليس له بكذب ظاهر
فثبت فيه شبهة الصدق واحدا يطل بالشبهة الا ترى انه اذا ثبت بالنية لا يعمل الا تكار فيه لان النية ترد انكاره واذا ثبت بها فعندنا لا يجري فيه
الارث لانه خلافة وهي لا يجري في حق الله تعالى ولا يسهل القول لان العبد انما يملك اسقاط ما يخص حقا له او ما يملك فيه حقه فاما هو حق الله
فلا يملكه العبد اسقاط وان كان له فيه حق كالعدة فانها لا يسقط الزوج لما فيها من حق الله تعالى كذا في الاسرار والميسوط قوله
كالتقصاض حقوق الله تعالى ثمانية انواع القصاص شتم على حقين لما ذكرنا ان القتل جنائية على النفس والله تعالى فيها حق الاستيفاء كما
للعبد حتى الاستملاء بقاؤها فكانت العقوبة الواجبة بسبب شتمه على حقين وان كان حق العبد احيانا بخلاف الدليل على ان فيه حق الله
انه يسقط بالشبهات كالحمد والسخا لصدته وانه يجب جزاء القتل في الاصل للفهمان المحل حتى يقتل الجماعة بالواحد ولو كان ضمان لكل من كل
كالدية لا يقتلون به واجزية الفعل يجب حقا لله عز وجل ولكن لما كان جوبه بطريق الممانعة التي تنبئ عن معنى اجماعهم بقدر الامكان وفيه معنى لمقابلة بما

من هذا الوجه علم ان حق العبد راجع واليه اشير في قوله تعالى ولكم في القصاص حياة ففي قوله كما اشار الى ان القصاص هو حق العبد وفي اسم القصاص البشري
عن الهامة اشارة الى معنى الجحيم كذا قيل وكذا القولين استيفاء الى الواسعة وجريان الارث فيه ونحوه الاعتناء عنه بالمال بطريق الصلح ونحوه العفو
بالاجماع يدل على سبجان حقه ايضا فهو كغيره من عباد الله كالايان والصلوة والزكاة ونحوه مثل الصوم والجهاد والنجح وهي على مراتب
فالايان اصل وسائر العبادات فروعه اذا لا يحتمل لها بدو ولا اصل ولا هو صحيح ومنها ثم الصلوة اصل هذه الفرع وعماد الدين ولهذا لم يخل عنها
شرعية من شرائع المسلمين شرعت شكر النعمة البهية التي تشتمل عليها الانسان وبالطريق كما اشير اليه في قوله عليه السلام افلا يكون عبدا شكورا
الا انها لما صارت قرينة بواسطة الكعبة كانت دون الايمان الذي هو مدار قرينة بواسطة ثم بعد الزكاة تخلفا منه المال التي دون نعمة
النفس وبعد الصوم لانه شرع رباضة وقهر للنفس الامارة بالسوء لا يهيم قرينة بالواسطة النفس وهي دون الواسطتين الاوليين في
المنفعة لان كونها امانة بالسوء صفة تقع فيها وليد له الحج لانه عبادة تهجر عن الاوطان وسفر الى بيت الرحمن لا يتبادر الى البال بحيث
يتعلق معظمتها وادوات شريفه وكان دون الصوم كانه وسيلة اليه فانه لا يهجر الاوطان ويغيب الابل والادلاء والقطع عنه مواد السموات
في البوارى ضعف نفسه وقدره على قهره بالصوم وكان الحج بمنزلة الوسيلة الى الصوم من هذا الوجه وكان دونه وبعد هذا الوجه هذه الجملة
الجهاد لانه فروض الكفاية واليقدم من فروض الايمان وذلك لان الواسطة ههنا كسيرة شوك المشركين ودفع شرهم هي المقصود
بالرد والاعلام وهذا المقصود يحصل بالبعث وكان من فروض الكفاية ثم الكفر خيانة قائمة بالكا فرائضه باختياره وكان امره ارضاءه
واجبا والذم في شرع له فحس لم يكن عبادة اصليته بخلاف الواسطة المتقدمة فانها اصلية ثابتة بخلق الله تعالى لا اختيارا للعبد
فيها وكانت تلك العبادات اصليته والامام سواها من نوافل العبادات ومنه ما من الزوال لانه لا يثبت الواجب بل شرعته كمالا
الفرائض زيادة عليها فلم يكن مقصودة قوله وعقوبات كالملة اى محنة لا يشوبها معنى آخر تامة في كونها عقوبة كالمدة ومثل حد الزنا وحده
السرة وحد الشرب لانها وجبت بجنايات لا يشوبها معنى الاباحة فاقضى كل منها ان يكون له عقوبة زاجرة عن ارتكابها فحق الله تعالى
على الخالص لان حرمة حقته على الخالص قال عليه السلام لكل ملك حجي ودمج الله محارمه وعن المبرور انها انما سميت عقوبة لانها تسلكوا
الذنب من عقوبة يعقبه اذا تبعه قوله وعقوبات فاصرة وتسميها اجزية وذلك مثل حرمان الميراث بالقتل قرقا بين ما هو كامل وقاصرا بخلاف
لفظ يطلق على ما هو عقوبة كما في قوله تعالى جزاء من اكساك باء على ما هو مشوية كلفه قوله تعالى فلا تعلم نفس الا تخفى اسم
من قرأه اعين جزاء ما كانوا يعملون فلفظ معنى العقوبة تسميها آخرته اذ يطلق اسم العقوبة ليطبق على الكامل منها وذلك مثل حرمان
الميراث بالقتل فعني العقوبة فيه مع وجود عقوبة الاستحقاق وهي القرابة ظاهر لانه نحن عندهم بحق القاتل بجنايته عن القرم معنى العقوبة ولان
ما يجب لغير الله تعالى بالتعمد يوجب لمن وقع عليه التعدي لا يغيره وليس في حرمان الارث نفع عائد الى المقتول المتعمد على عليه تثبت انه
وجب جزاء الله تعالى زاجرا عن ارتكاب ما حرمة كالمحدود لان ما لا يجب لغير الله تعالى يجب لله تعالى ضرورة ومعنى القصور فيه انه
عقوبة ما لا يصل بسببه لم يظهر بدنه بخلاف الحد وكذا لا يلحقه نقصان في المثل يمنع ثبوت ملكه في تركته المقتول وكان عقوبة
قاصرة والدليل على قصور معنى العقوبة فيه ثبوت القاتل الخطا فانه في الجنائية قاصرا بلا شبهة فلو لم يكن في الحرمان معنى القصور وكان كاملا
في العقوبة لما ثبت بمثل هذا الجنائية كالتقصير لانه لا يثبت بالحكمة ايجاب العقوبة الكاملة بجناية القاصرة ولو كانت عقوبة لا يثبت في حق العبد
حتى لو قتل موزنه عمدا او خطأ لا يحرم عن الميراث عندنا خلافا لما في رحمه الله لان ما ثبت بطريق الجواز قاصرا كان او كاملا لانه لا يثبت

لا محالة واخطرت ثبت بالخطاب والالخطاب في حق الصبي فلا يوصف فعله بالخطر ولا بالتقصير أصلا فلم يكن تعليق الجزاء بخلاف الخاطي إذا كان عاقلا
بالغلا لا نه فخطب إذا خطب جازية المواجهة لانه لا يقع الا عن تقصير منه وكان الخطاب مستوجبا عليه في التثبت فيه كما اخبر الله في قوله تعالى
ربنا لا تؤاخذنا ان سئنا او اخطانا فيوزان تعلق به الجزاء القاصرة وهو الحرمان التقصيري في التثبت كما تعلقت به الكفارة ولا يتعلق بهما الجزاء
الكامل وهو القضاء بعذر الخطا فاما الصبي فمناصة الخطاب أصلا فتصور الالة فلا يوصف فعله بصبي بالتقصير الكامل والناقص فلا ثبت في
حقه العقوبة الكاملة الا القاصرة ثم قيل المراد بالجمع في قوله وعقوبات قاصرة الواحد فليس في هذا النوع الاول هذا المثال ولهذا قال شمس الامنة
رحمه الله وعقوبة قاصرة وكذا في بعض النسخ المنتخب ويجوز ان يلحق حرمان الوحيية بالقتل وجوب الكفارة من حيث ان معنى العقوبة فيها
قاصرة بهذا التفسير فيلزم اللفظ على حقيقته فلا يحتاج الى حمله على الواحد قوله وحقوق دائرة بين الامر بين العبادات والعقوبة
وهي الكفارات فيقيد معنى العبادات لانه يجب لطريق الفتوى ويؤمر من عليه بالاداء لنفسه من غير ان يستغنى عنه بغير الكفارات
والشرع لم يقوض الى المكلف اقامته شي من العقوبات على نفسه بل هي مفضلة الى الامنة فيه فيتوسل بطريق الجزاء كان في اذاتها
معنى العبادات مع انها تبادى بما هو محض عبادة كالصوم والاعتقاد والصدقة وفيها معنى العقوبة لانهما لم يجب الاجزائية على افعال
توجد من العبادات ولذلك سميت كفارات لانها استارات للذنوب ولم تجب بمتابعة كما تجب العبادات بل توقف على اسباب يوحى
من العبد فيها معنى الخطر في الاصل كالعقوبات فمن هذا الوجه فيها معنى العقوبة فان العقوبة هي التي تجب فيها ما يحل ارتكاب الخطور
الذي يستحق الماتمة به وجهه العبادات فيها غالبية عندنا بدليل انها تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطي والناسي والمكروه وكذا المبرم اذا خطر
الى الاصططاب والنجاسة صابته الى خلق المراس لا ذنب به من راسه جازله الا اصططابا والخلق فيجب عليه الكفارة ولو كانت جنة العقوبة
فيها غالبية لانتفع وجوبها بسبب العذر اذا لم يحذر ولا يستحق العقوبة وكذا لو كانت مساوية لان جنة العبادات ان لم يمنع الوجوب على هؤلاء
المعذورين فجنة العقوبة يمنع ذلك والاصل عدم الوجوب فلا ثبت الوجوب بالشك بوضوح انها تجب على من ليس بجان في اليقين ولا في
الخشية ان حالف لا يكلم بهذا الكافرة ليس بجان في اليقين لان بجران الكافرة ترك التكلم بعد احسن فاذا سلم هذا الكلام فكله حش
وهو في الخشية غير جان ايضا لان بجران المؤمن غير مشروع ومع ذلك وجبت الكفارة ففرقنا ان جنة العبادات فيها راحة ما خلا فيها
كفارة الفطر فان جنة العقوبة فيها غالبية لان سببها لا يتردد من بين الخطر والاباحة لقصد الفطر بما يصلح نفعا وهو جناية محضه
كان الصوم لما لم يكن مسلما تاما الى الله تعالى بعد وكان فيه ضرب قصور فلفظ الجناية ووجوبها بطريق الفتوى ظهر فيها معنى العبادات
لكنه بمنزلة العدم في حق الوجوب فقلنا تجب عقوبة ويلودى عبادة وتخرج معنى العقوبة فيها تحقيقا لمعنى الذجر كذا في بعض الشروح
والدليل عليه انها تنقضي في كل موضع تحققت فيه شبهة اياها كالحمد ودخان من جامع على ان لا يفرق لم تطلع او على طين ان الشمس
قد غربت وقد تبين بخلافه لا يوجب الكفارة بالاجماع وكذا لا فطر اجذر المرض او السفر لا يوجب الكفارة وان كان بالجماع فلما سقطت
بالشبهة عرفنا انها ملحقه بالعقوبات وقد حققناه في الكشف قوله وعبادة فيها معنى المؤنة حتى لا يشترط لها كمال الاية وسدقة الفطر
المؤنة الشغل فتقوله من مات القوم ابارتم اذ احلت موتهم اى تقلم وقيل العادة من قوائم انا في فلان وما مات له ما اذا لم تستعمل
وقيل انها من سنته الرحيل اموته والهزة فيها كفى في اداءه وقيل هي مؤنة من الاوان وهو الخروج والعدل لانه ثقل على الانسان
او من الاين وهو التعب والشدة والاصح هو الاول كذا في المنزلة والمصالح وى صدقة الفطر هذا الواجب شتى على معنى العبادة والمؤنة

لان تسميته في الشرع صدقة وكونه طهرة للصيام عن الفسوق والذنوب واعتبار صفة التواضع عليه كما في الزكاة واشتراط البيعة في اداؤه حتى لا يتبادر بدون البيعة بحال وعدم صحة اداؤه من غير المالك حتى لو ادعى المالك صدقة الفطر عن نفسه لا يجوز كما لو زكاه ماله وتعلق وجوبه بالوقت ووجوبه صرفا على مصارف الصدقات يدل على كونه عبادة ووجوبه على الانسان بسبب راس الغير وكون الراس فيه سببا يدل ان سئل ان فيه معنى المونة كالنفقة والى معنى المونة اشار النبي عليه السلام او اعني يتوفون الا ان معنى العبادة لما كان راجعا لما ذكرنا من المعاني فلان هذا الواجب عبادة فيها معنى المونة ولما قصر معنى العبادة فيه حيث لم تخلص عبادة لم يشترط كمال الاعمال كما تشترط للعبادات الخاصة حتى وجب على الصبي والمجنون والميت من مالها كنفقة ذوات الارحام وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وان عندهما تجب صدقة الفطر من مال الصبي والمجنون لانفسهما ورفيقتهما يتولى اداها ذلك عن مالها الاب او وصي الاب او الجدة اذا لم يكن لها الاب ولا وصي الاب او وصي الجدة بعد الجدة او وصي النضيه النفاضة لها وعلى قول محمد وزفر رحمهما الله لا تجب صدقة الفطر عليها في مالها فان كان الاب غيبا يجب عليه ولو ادعى من مالها ضمن وهو القياس لان الوجوب على الابن بسبب راس الولد كما انه يجب عليه بسبب راس العبد الكافر واذا ادعى ما عليه من مال الصغير ضمن كما اذا ادعى صدقة وجبت عليه بسبب عبده من مال الصغير ولا نهى عبادة او معنى العبادة فيها راجح فلا يجب على الصغير والمجنون استيفاء الخطاب عنها وعلية يقتضي الوجوب واستحسن ابو حنيفة والشافعية والحنابلة لا يستلزم هذا الواجب معنى العبادة ومعنى المونة فيما عدا راس معنى الصدقة لم تجب مع النفقة كالزكاة وباعتبار المونة صح الاجاب على الصغير كالعشر وان كان فيه معنى الصدقة واليه استشهد في الاسرار وكلام محمد وزفر رحمهما الله اوضح قوله ومونة بمعنى القسمة وهي العشرة سبب العشرة الارض النامية تحقيقة الخارج فما عدا راس فاعلم ان الارض مونة على ما سبقين وباعتبار قسمة الفاء وهو الخارج كعقود الزكاة او باعتبار ان مصروفه الفقراء كمصرف الزكاة تحقق فيه معنى العبادة واخذت بها الزكاة الا ان الارض اصل والفاضة وصف تابع وكذا يحمل شرط الشرائع فكان معنى المونة فيه اضلالا بمعنى العبادة تبعا لهذا المعنى لان فيه معنى العبادة لا يتبدل على الكافر اذ لا يوجب على ارض الكافر العشرة في ابتداء وضع الوضيفة لان معنى القرية وان كان تابعا لمعنى حقه وصحة على الكافر لانه ليس يارل القرية بوجبه وجاز البقاء عليه بقا العشرة على الكافر عند محمد رحمه الله حتى لو ملك المسلم ارضا مشترقة تملكها عشيرته كما كانت عنده لان العشرة بكونه الارض كالحراج فيكون الكافر اهل له لانه من اهل تحمل المونة الا ان في اداء العشرة للمؤمن قرينة وثوابا تبعا لمعنى المونة كما في نفقة الابوين والاولاد واذا كان معنى القرية في الاداء تابعا لمعنى الاجاب على الكافر بالانتماء قرينة في ادائها كما في النفقات بخلاف ابتداء اجاب العشرة عليه حيث لا يجوز لان الكافر مانع منه لما فيه من ضرب كرامته مع امكان وضع الحراج كما ان الاسلام مانع من وضع الحراج مع امكان وضع العشرة فاما بعد ما صارت عشيرة فيستقيم اجابها على الكافر فلا يصير خراجية بكفره كالحراجية لا تصير عشيرة باسلام المالك وعند ابي يوسف رحمه الله يجب تصفيته لان ما كان باخوذا من المسلم يجب تصفيته اذا وجب اخذه من الكافر صدقات هي تغلب وما يهربه اليه على العاشر وقال ابو حنيفة رحمه الله يغلب خراجية لانه لا يمكن التما معنى العبادة من العشرة لان معنى القرية في صرفه الى مصارف الزكاة التي هي عبادة والكافر ليس من اهل فله يجب بحت ليعرف له الفقراء فان قالوا لغيره في المقابلة فلو ادعى حق اخر تبدل لما استحقه لان العشرة اعم من وصف العبادة فاذا اصبحت عنه هذا المعنى لم يبق عشرين الا ان الشرع يعرف بوصفه واذا استقطب الاول ووجب حق آخر كان الخراج به او لم يكن من التسمية كما في ابتداء المن عليهم بخلاف الحراج حيث يبقى على المسلم لانه من اهل

ان بوخذ منه مؤنة بالية على الثواب كنفقة دابته وما يجب صرفه الى المقاتلة من الجملات عند الحاجة ولان الاسلام لا ينافي
ما هو عقوبة من كل وجه كالرجم والقصاص فلما ينافي المؤنة التي فيها معنى العقوبة بالطريق الاولى وعن محمد واثنيان في
العشر الباتية على الكافر بعد ملك الارض العشرة ففي رواية السير الكبير يوضع موضع الصدقة لان حق الفقير ان يتلقاها
فهو يتعلق حق المقاتلة بالارض الحرجية وفي رواية ابن سنان يوضع في بيت مال الخراج لانه انما يصرف الى الفقير ما صار
الله تعالى لطريق العبادة وما لا يصلح لذلك فيوضع الخراج كالمال الذي ياخذ العاشر من اهل الذمة قوله
ومؤنة فيها معنى العقوبة وهو الخراج الخراج مؤنة كالعشر لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى اعيان الموحدين بسبب
بقائه هو الارض لان القوة يخرج منها فوجب العشر والخراج عسارة لها كواجب على الملاك مؤنة
عليه نعم وذو ابراهيم وخمارة ودرهم وخمارة الارض وبقائه باجتماع المسلمين لانهم يذون عن الدار فيصونونها
من الاعباء فوجب ذلك الخراج للمقاتلة كفاية لهم لئلا يفتكوا من اقامته النصرة والعشر الخراج كفاية لهم
لانهم هم عن حديم الاسلام معنى كما قال عليه السلام يوم بدر تنصرون بضعا لكم وكان الصرف اليهم
حرفا في الارض واتفاقا عليها فهذا هو معنى المؤنة فيها ثم لشرع جعل في العشر معنى العبادة كما بينا كرامة للمسلمين وفي
الخراج معنى العقوبة اذ كانت لكافرين وذلك لانه متعلق بالارض بصفة التمكن من طلب الثمار بالزراعة والاشتغال بالزراعة
حجارة الدنيا والارض من البساتين وما من ضيق الكفار وعادتهم وقد ذمهم الله تعالى بذلك وقوله عز اسمه واثاروا
الارض وعمرها اكثر لها عمروا فيصالح سببا للعقوبة ووضع الخراج على الاراضى فدلته متضمنة بمعنى العقوبة لو وضع الحرجية
على الدروس والبيد اشار النبي عليه السلام بقوله اذا تباعدتكم بالعين واتبعتم اذ تاب البقيد والتم وطلبه بكم عددكم
وفي قوله حين راي انه الزراعة في دار قومهم با دخلهم هذا دار قومهم لا ذلوا وكان الخراج باعتبار تغلفه
باصل الارض مؤنة باعتبار الاشتغال بالزراعة عقوبة لان الارض اصل التمكن من الزراعة وصفه فبينما
مؤنة فيها معنى العقوبة ولذلك اسي ولان الخراج متضمن معنى العقوبة والذل لا يتبادر الخراج على المسلم حتى
لو اسلم اهل بلدة طوعا او قسرا لارض بين المسلمين لهم بوضع الخراج على اراضيهم وجازة البقاء عليه
اي ابقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافل ارض خراج او اسلم الكافل وله ارض خراج
بوخذ منه الخراج ولان العشر لان الخراج لما تدرج بين المؤنة والعقوبة لم يكن ايجابه على المسلم ابتداء بمعنى
المؤنة بمسار طوع معنى العقوبة اياه ولا يسقط بغيره الوجوب ايضا فانه لو سقط سقط باعتبار معنى العقوبة وقد
عارضه معنى المؤنة وانه يوجب البقاء لا يسقط بالشك ولان الاسلام لا ينافي في العقوبة من كل وجه
بل ينافيها من حيث انه سبب العسرة والكراهية كما قال الله تعالى ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين
ولا يصلح سببا للذل والخصوان الذم هو عقوبة ولا ينافي فيها معنى العقوبة حيث ان الله شرع في حق
المسلم ما هو عقوبة محضه كالحديد والقصاص واذا كان كذلك قلنا لا يتبادر الخراج على المسلم
علما بالوجبه الاول ويجوز ان يبقى عليه عسرا بالوجه الثاني اذا البقاء اسهل من الابتداء

من الابتداء فاما الكفر فينا في القرية من كل وجه فلا يمكن ايجاب العشر على الكافر ابتداء ونقار قوله وحق قائم بنفسه وخمس انعام
والمعادن اى ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذاته العبد ومن غير ان يكون له سبب بجب باعتقاده على العبد او اوه بطريق الطاعة
او بغيره مثل صلوة والزكاة وسائر حقوق الله تعالى وحق العباد وهو خمس النعام والمعادن الغنيمة باياخذها المسلمون
من اموال الكفار بالاستيلاء والمعدن اسم لما خلق الله تعالى في الارض من الذهب والفضة سمي بالان الناس يقيمون به العيشة
والاشتيا من معدن بالمكان اذا قام به وقيل لاثبات الله تعالى فيه جوهرها واثباته لياها في الارض حتى عدل فيها اى ثبت كذا
في المغرب فانه اى خمس حق وجب اى ثبت لله تعالى يحكم الوصية لاحد فيه بناء على ان الجهاد حقه لانه اعزاز دينه واهل طه فصار
المصايب بذكره اى صار المصايب بالجهاد لله تعالى كما اخبر عن ذلك بقوله عز اسمه قل الانفال لله والرسول ومعنى اجمع بين
ذكر الله والرسول ان الحكم والامر فيها لله تعالى لانه خالص حقه لاحد فيه والرسول يتفقه فيها بين المسلمين ثبت ان مجموع
المصايب حقه على غيره من كنه جل جلاله اوجب اثبت اربعة فاس المصايب للثمانية منه اى بطريق الهبة عليهم من المذخور قبل
من غير ان يستوجبوا بالجهاد لان العبد يملك مولاه لا يستحق على مولاه شيئا لكنه تعالى اثبتها للثمانية جزاء مجلا في الدنيا فضلا
ورحمته فلو كان الخمس حقا لمنا اداؤه بطريق الطاعة بلا اشتقاقه لنفسه من المال الذي هو خالص حقه واهل بالصرف الى
من ساءم في كتابه وقوله لسلطان اخذه وقسمته بينهم لانه نائب الشرع في اقامته حقوقه واهل اى ولان المصايب بالجهاد
حق ثابت بنفسه ولم يجب علينا بطريق الطاعة جزوا صرف خمس الغنيمة الى من استحق اربعة انما ساءم من الثمانية والى
ابائهم واولادهم وكذا جاز صرف خمس المعدن الى الواجد عند حاجته ايضا بخلاف ما وجب بطريق الطاعة مثل الزكاة والصنقة
فان صرفها لا يجوز الى من ادارها وان ائتم حق لو سلم الزكاة الى الساعي بعد حوالان يجوز فافقه قبل صرفها الى الفقراء لا يكون له
ان يستبد بها من الساعي ويصرفها الى حاجته لنفسه وكذا لو لم يمتد كفارة وهو فقير فملك من طعام مقداره ما يؤدو به الكفارة مثلاً
لا يجوز ان يصرفه الى نفسه او الى ابويه واولاده وذلك لانها لما وجب على سبيل الطاعة كان فعل الايتاء هو المقصود ولا يحصل
الايتاء ولا يتم بالصرف الى نفسه والى ولده وابويه فاما جهننا فالفعل ليس بمقصود لانه لم يجب على سبيل الطاعة بل هو مال الله تعالى
امر بصرفه الى جهة فاذا وجدت تلك الجهة في النعام كان هو وغيره سواء قوله وحل لبني ما شئتم عطف على قوله جونا اى ولان هذا
ليس بحق لزمنا اوه بطريق الطاعة حل خمس الخمس منه او هذا المال لبني ما شئتم لانه اى هذا المال عليه في التحقيق الذي بينا ان حق
قائم بنفسه لله تعالى من غير ان يلزمنا اداؤه بطريق الطاعة لم يصرف الا وساخ لان المال انما يصير وسخا لصيرورته الى ملاك
الواجب وحل لا انتقال الاثام التي هي بمنزلة الدرن في البدن اليه فيصير خبيثا كالماء المستعمل في البدن يصير خبيثا طبعاً انتقال
الاوساخ اليه او شرعاً بانتقال الحدث او الاثام اليه وهذا المال لم يؤد به واجب فبقى طيباً كما كان حل لبني ما شئتم بخلاف مال الزكاة
فانه صار خبيثاً لما ذكرنا فام يعل لهم لفضيلتهم وحقوق العباد اكثر من ان يحصى اى حقوقنا لخصته اهم كسيرة نحو ضمان الدية ويدل
الغلف او المعصوب وملك البيع والتمن وملك اطلاق والكاح واثبتها قوله واما قسم الثاني فاربعة السبب يعني من التقييم المذكور
في اول الفصل فاربعة لما ذكرت والدليل على ان هذا هو الاصل في ايجاب الحكم ووجوه الطاهر
اولا يكون والا اول هو العلة والثاني اما ان يوجد الحكم عنده اهل الاول هو الشرط والثاني اما ان يكون علماً على وجود الحكم

اولا الاول هو العلامة والثاني هو السبب كذا قيل والا وجه ان السبب على المحصر هو الاستقراء لا غير السبب في اللغة اسم لما يتوصل به الى المقصود
وسمى الطريق سببا لانه وسيلة يتوصل الى المقصود قال الله تعالى واما من كل شئ سببا اي طريقا موصلا اليه وسمى سببا لانه يتوصل
الى البيت ويسمى سببا لانه يتوصل الى الماء وهو في الشريعة عبارة عما يكون طريقا الى الحكم اي طريقا للوصول الى الحكم من غير ان
يضاف اليه وجوب ولا وجوب قيل لا يتصل به طريقا من العلامة لانها ليست بطريق الى الحكم بل هي دلالة على الطريق وبقوله من غير ان يضاف
اليه وجوب عن العلة وبقوله ولا وجوب عن شرطه وبقوله ولا يعقل فيه معنى في العلة اي لا يوجد له تأثير في الحكم بوجبه ولا يفيده واسطة عن سبب
الذي له شبهة العلة وعن سبب الذي فيه معنى العلة فان كان كذا سببا لطريق الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجوب حقيقة ولكن
لا يتصل عن معنى العلة وكما ستعرف وقديم التفسير ثم بين خلوه عن معنى العلة بقوله لكن يتصل بينه اي بين سبب الحكم وعلة لا تضاف
اي علة غير متعاقبة الى السبب فكذا هو السبب هو الحقيقة على اختيار المصنف وهو اختيار الاسلام وعلة غيره فكل ما يكون تسمية
الشيء سببا لغيره والنعابة وسائر ما ذكره في فصل بيان اسباب الشرائع اسبابا لطريق المجاز وذكر في بعض النسخ الاصول ان السبب في اللغة
عبارة عما يتوصل به الى المقصود وفي هذا الموضع عبارة عما يوافق من المفهوم اللغوي وهو كل مظاهرة منضبطة بالليل ليل السبب
عنه كونه مرفقا بشيء وفائدة نصيبه بباقي الحكم بسهولة وفوق الكلفين على خطابا لشارع في كل واقعة من الوقائع بعد التقطع
الوجه هذا من غير ان يتصل اكثر الوقائع عن الاحكام الشرعية فكل هذا التفسير يكون سببا لاسما عما متنا ولا لكل ما يدل على الحكم بوصول
اليه من العلة وغيره فيكون تسمية تلك اسبابا لطريق الحقيقة وذلك اي السبب الحقيقة بفتح الحاء لانه السارق اضافة المصدر الى التقول
به اي مثل دلالة الانسان السارق على ان انسان آخر ليس له او على نفسه ليعمل لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب محض
طريق الاصول الى المقصود وقد يتصل بينا وبين هذا المقصود ما هو علة غير متعاقبة الى السبب هو الفعل الذي يباشره المله لولب اختيار
فلا يلزم اضافة الى السبب بل لا يلزم عليه دلالة الموضع السامع صيد وقتل المذلول ياه حيث يجب الضمان على الدال مع ان الدلالة
سبب محض تتصل فعل فاعل مختار بينهما وبين الحكم لانها لا تسبب منها سبب محض بل الدلالة في زالة من الصيد مباشرة جنابة اذا لم ينزل
بها ان الصيد فانه اسن بهجده عن الناس لواربهم اعني طائفة من التزم لحد الاحرام الاسن الصيد عنه فصار ما زاد بالذلة الاسن
عنه بالذلة فيضمن كالموضع اذا دل السارق على اوديقه فيضمن لانه جات تبرك بالكنز منه يحفظ ولا يلزم عليه ايضا ما اذا سبب انسان
الى سلطان ظالم في حق اخرا بغير حق حتى عزمه الا كان السامع شامسا وهو صاحب سبب محض تتصل فعل مختار بين فعله وبين الحكم كما في
دلالة السارق لانا نقول فكل اختيار بعض شائنا المتأخر في السعاة شفي هذا الاذان وون المتقاة من منهم ويؤمره ما ذكره في الاصول
ابو اليسر في اصول الفقه اذا سبب انسان الى السلطان في حق اخر بغير حق حتى عزمه الا كان السامع شامسا وهو صاحب سبب محض تتصل فعل مختار بين فعله وبين الحكم كما في
تأليه ان كان السلطان معروفا بالظلم وتفرج من سبب به اليه فيضمن السامع ان لم يكن معروفا به لا يضمن ولكن نحن لانفتي به فانه خلا
اصول اصحابنا فان السعي يمينه محض املاك ال صاحب المال فان السلطان يعززه اختيار اطعما ولكن يمينه القاضيين السامع
له ذلك لان الموضع موضع الاجتهاد فمن لكل الرأي الى القاضى حتى يميز السعاة من السعة قوله فان ضيفت اي العلة الى السبب
لان السبب حكم العلة حتى اضيف الحكم اليه وذلك اي سبب الذي له حكم العلة مثل قود الداية وسوقها اي كل واحد منهما سبب لما يتلف
بوسطة الداية من المال وينتشر حاله القود والسوق فانه سبب لعلته لانه طريق الوصول الى الاتلاف غير موقوف له وقد يتصل بينه وبين

الحكم فعل الدابة لكن في معنى العلة لان السوق والقدر وحيل الدابة على ان ياب كره وانما كان شيئا على موافقة طبع السابق والقادر فصار
 فعلمنا اننا في المدة فيما يرجع الى بدل المحال فيما يرجع الى خبر المباشرة فلا حتى لا يحرم عن الميراث ولا يحجب الكفارة والقدر من قال ان القدر في المدة
 ابو زيد لهذا السبب حكم العلة من كل وجه لان ابيهم علة الحكم لما ثبت بالاولى صارت العلة الاخرى حكما للاولى من كل وجه مع علمها لان حكم
 التثنية مضاف اليها وهي مضافة الى الاولى فصارت الاولى بمنزلة علة كما كان قوله فاما اليمين باليمين على تاديل الحلف
 سببا للكفارة محاذ او كذا كاي وشئ اليمين تعليل الطلاق والعقاق بالشرط لان ادنى درجات السببان يكون يعني سميت اليمين بان تسمى
 قبل الحنث سببا للكفارة وسعى المعلق بالشرط وهو قوله انت طالق او انت حرقين وجوب الشرط في اليمين بغير السبب للبر او هو وقوع الطلاق
 او اجزائه بطريق المجاز لان اليمين او المعلق سبب حقيقة لان ادنى درجات السببان يكون طريقا الى الحكم وانما قال ادنى لان سبب الحكم
 هو علة حقيقة او السبب الذي في معنى العلة موجب الحكم او طريق اليه مع نوع تاثيره فالذي لا تاثير فيه يكون كادى في التثنية بل الحكم وان كانت
 في سببية حقيقة او اليمين يقع البراء الغرض من عقدها البراذ هو وجوبها الاصل سواء كانت بغير تعلق او بغيره وذلك كاي البراذ في
 الذي يعتقد القبط لا يكون طريقا للكفارة في اليمين بالشرط تعالى ولا للبراذ في اليمين بغير الشرط لان الحنث لانه عنده ويدون
 الحنث لا يحجب الكفارة ولا ينزل الجواز فلا يمكن ان يجعل المانع من الحكم سببا لثبوته وطريقا اليه في المحال لكنه كاي الحلف او المدة كره هو اليمين
 او المعلق بحيث ان كوي اليا في بعضى الى الحكم وهو الكفارة والجزء او عند زوال المانع في سببها مجازا باعتبار القول اليه كتسمية العنب خمر في
 قوله تعالى اخبرني اني لاني اعصر خمر وتسمية البيض صيد في قوله تعالى ليدلوكم الله بشئ من الصيد تناله ايكم فان المراد منه البيض في
 بعض الاقاويل وتسمية الاحياء امواتا في قوله عز ذكره انك ميت وانهم ميتون قوله وهذا عندنا والتاثير في حمله لعله سببا هو
 في معنى العلة كاي ما ذكرنا ان اليمين والمعلق بالشرط ليسا بسببين في المحال فضلا من ان يكون فيهما معنى العلة مذهبنا حتى لم يجوزوا التاثير
 بعد اليمين قبل الحنث لانه اذا قبل وجوب سبب وجوز التعليل بالملك في الطلاق والعقاق لان المعلق ليس بسبب فلا يحتاج الى عمل
 عند التعليل والتاثير في حمله كاي المذكور وهو اليمين والمعلق بالشرط سببا هو معنى العلة لان اليمين هي التي توجب الكفارة عند الحنث
 والمعلق وهو قوله انت طالق مثلا الذي يوجب الجزاء وهو الطلاق عند وجود الشرط فكان كل واحد منهما سببا في المحال لعلته بالشرط
 تاخر الحكم وكان في معنى العلة باعتبار انه يوافي في الحكم عند وجود الشرط لا غير واذا كان سببا في المحال بمعنى العلة لم يجوزوا تعليل الطلاق و
 العقاق بالملك لان السبب لا ينفقه في غير محله والمرأة الاجنبية او العبد الذي ليس في ملكه ليسا بجليس للطلاق والعقاق من جهة هذا المتكلم
 قد مر بان هذه المسائل فيما تقدم قوله وعندنا ان المجاز يعني المعلق بالشرط الذي سميناه سببا مجازا وهو قوله انت طالق
 شبهة حقيقة حكما كاي جهة كونه علة حقيقة من حيث حكمه فلا فرق بين المدعيين ذلك في مسألة التخيير عند المعلق بالشرط حال عن شبهة
 حقيقة بل هو مجاز وتبين ذلك اختلاف في مسألة التخيير بل يطيل التعليل ونحو ما اذا قال لامرأة ان دخلت الدار فانت طالق فلانها
 ثم طلقها ثانيا والتخيير تفصيل من قولهم نأخر بيننا جزاء اي تفديقه واصلا فيجعل كذا في الطلقة فعنده لا يطيل التخيير التعليل لانه ليس للمعلق
 شبهة السببية عنده بوجه اذ لا بالسبب وشبهة من محل يتعقد فيه كالسبب الحسن في تعليل بالشرط حال بين المعلق وحمله فوجب قطع شبهة
 بالكلية كالنرس اذا حال بين الرمي والمرمى اليه واذا لم يبق له جهة سببية بوجه لا يحتاج الى المحل في احتمال صيرورة سببا في الزمان كما
 لا يوجب اشتراط المحل في احتمال بل كيفية احتمال حدوث التحلية وهو قاييم الاحتمال عودا اليه بعد زوج آخر وهو في المحال بين وخلفا

ذمة السخايف فيبقى بقاءها ولا يبطل تعجز الثالث وعندنا مطلق تعجز الثالث التعليق متى لو عادت اليه بعد زوج آخر ثم وجب له طلاق
لا يقع شيء لان اليقين شرعت للبر يعني المقصود من شرعية اليقين سواء كانت بالشك تعالى او بعينه تحقيق المحلوف عليه من الفعل
او الترك فان المحلوف عليه قبل الحملت كان جائزا الاقدام والترك فاذا قصد الحالف ترويج احد الجانبين وتحقيقه اكده باليمين التز
هي عبارة عن القوة ليتقوس بها على تحقيق ما قصده ولم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالحزم اعطى معنى انه لو فات البر لم يزم
اجزاء الاحكام في اليقين بغير المدعى كما يلزمه الكفارة في اليقين بالشك عند حل التحقيق معنى اليقين من محل والنتج ان هذا البر مضمونا
بالحزم او بعينه في اليقين بغير المدعى كما يلزمه الكفارة في اليقين بالشك عند حل التحقيق معنى اليقين من محل والنتج ان هذا البر مضمونا
صدا لشئ الدنس ضمن البر سببه وهو التعليق شبهة كونه ايجابا للبر او في احوال فصار كان قوله انت طالق ان فعلت كذا ايجابا لطلب
في احوال هذا الوجه يطالب قوله وعندنا هذا المبدأ شبهة الحقيقة وقوله فيكون المنصب حال قيام العين شبهة ايجاب القيمة والظاهر
ان الباء صلة الضمان والمراد بالوجوب الثبوت صار لما ضمن به البر وهو الطلاق العتاق وسخو ما شبهة الثبوت في احوال يعني قبل فوات
البر كما لغضوب مضمون بالقيمة على معنى انه يلزمه القيمة عند فوات المنصوب الاحكام فيكون المنصب حال قيام العين المفضولة في
يد القاص شبهة ايجاب القيمة مستحق الايراد عن القيمة والدين والكفارة بها قيام العين مستحق وجب على الكفيل رد اليقين حال
بقائها وفي القيمة حال بلها كما ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صحت هذه الاحكام كما لا يصح قبل الغصب وتحقيق ما ذكرنا ان البر وجب
لغيره وهو الاحتراز عن هتك حرمة اسم الله تعالى او عن لزوم اجزاء لا لعينه اذ ليس لي العبادة سجايا ما ليس بواجب شرعا
لانه نفسا شرعية وهو ينزع الى الشك وان ثبت لغيره فهو ثبوت من جهة دون جهة البرين شبهة واجبا كان بتمامه من حيث انه غير واجب بعينه كان
معدوما في نفسه فثبت له عرضية العدم واجزاء يلزم عند فوات البر فاذا ثبت للبر عرضية العدم ثبت بقدرها بالوجود للبر او فثبت
عرضية الوجوب ايضا لكون الحكم الوجوه ثابتا على قدر سببه فعرنا ان لهذا السبب هو المعلق بالشك شبهة الثبوت في احوال اليقين
في شرح التوفيق ولا يقال انه سلمنا انه ثبت للبر عرضية العدم من الوجه الذي قلتم فلا تسلم انه ثبت للبر او بقدرها عرضية الوجود لانه ثبت
السبب وتعلق بفوات البر بعد الثبوت الا بالعدم الاصل ولهذا لا يجب الكفارة في الغموس لانه عديم البر فيها اصلا بخلاف المنعقدة وعرضية
العدم للبر او ثبت انما ثبت من الاصل لان كون البر غير واجب لعينه يقتضي ان يكون عرضية العدم من الاصل الا انه ثبت له عرضية
بعد الوجود واذ كان كذلك لم يثبت عرضية الوجود للبر او بهذا العرضية لانا نقول ذكرت مسلم في اليقين بالشك تعالى ولكن في التعليق
قد ثبتت اجزاء او عند عدم البر من الاصل كما ثبتت عند فوات البر بعد الوجوب فانه لو قال ان فعلت اسك كذا فامرت طالق وقد كان فعل
يقع الطلاق وانما يصدره من هذا القبيل فعرضية عدم البر فيه اى على احواله كانت توجب عرضية وجود اجزاء او بقدرها واذ كان
كذلك اى كان الامر كما بينا من شبهة ثبوت السبب المعلق قبل وجود الشرط لم يبق شبهة السبب الا في عمله اى محل السبب والضمير راجع
شبهة التذكير باعتبار ان التانيث غير مرتب على التذكير ولا يقال شبهة وشبهة وفي مثله يجوز التذكير والتانيث اذا على ما عرف
قال الشيخ الامام في الاسلام لا بد لشبه السبب من محل يبنى فيه كما لا بد للحقيقة السبب من محل لان شبهة الشئ لا تثبت فيما لا يثبت حقيقة
ذلك الشئ فبذا الشبهة ولا كذا دليل مع سبب المدلول وقط لا يدل دليل على ثبوت شئ من الاحكام في غير محل الا يري ان شبهة
النكاح لا تثبت في الرضا بالاتفاق ولا في حق المحارم عنها وان شبهة البني لا تثبت في حق المحارم والميتة لان حقيقة النكاح لا يبيح

لا يشترط فيها فاذ كانت محل تنجز الثلاث بطل العلق لان التعليق ثبت بصفة وهي ان يكون للمعلق شبهة الثبوت قبل وقوع
الشرط فاذا بطلت تلك الشبهة بموت المحل لم يبق التعليق لان الشئ اذا ثبت بصفة منه لم يشرع له ان يبقى بدون تلك الصفة
الا ان كان بطل بطلان محل الشرط بان محل الشرط انما في قوله ان دخلت الدار فكذلك لا يبطل بطلان محل الشرط انما
وانما لم يشرط بقاء الملك بقاء التعليق كما شرط المحل لان محلي الطلاق تثبت بجملة النكاح ومصلحة بقاء الملك ومصلحة النكاح
ويقتضيه بقاء المحل لا يقتضيه بقاء الملك اليه يشير في الطلاق البرهاني قوله سبحانه فان طلاقك بالملك الى آخره
عما قال زفر رحمه الله عليه ان بقاء التعليق لا يحتاج الى بقاء المحل بل ان التعليق الثلاث بالملك في امره حرمه عند اتمام
الثلاث يصح بان قال المطلقة ثلاثا ان تزوجك وانت طالق فلا يصح ابتداء التعليق بدون المحل فلان يقع بدونه
كان اولى لان البقاء اسهل من الاستمرار فاجاب بان تعليق الطلقات الثلاث بالملك يصح وان عدم المحل لان ذلك الشرط
وهو النكاح الذي تعلّق به الطلاق في حكم العمل لان ملك الطلاق يستلزم النكاح فكان النكاح بمنزلة ملك العلة الطلاق
فكان له شبهة العلة وتعلّق حكم حقيقة عامة يبطل حقيقة الايجاب لعدم الفائدة حتى لو قال بعده ان اعتك فانك حرة كان
باطلا وكذا لو قال لامرأة ان طلقك فانت طالق ونوى الطلاق الذي هو موجب هذا التعلّق فالنكاح شبهة العلة تبطل
الايجاب باعتبار الشبهة بالحقيقة ولا تبطل محل التعليق لان الشبهة لا يقيم احقية فصار ذلك اي كون هذا الشرط في حكم
العلل او التعليق بشرط هو في حكم العلة سارضا لهذه الشبهة اي مانعا لها من ان تثبت وبسبب شبهة وقوع الجواز وثبوت الشبهة
للمعلق قبل تحقيق الشرط اي معنى قولنا السابقة عليه والضمير يرجع الى الشرط ومعنى المعارضة ان محل التعليق لو ثبت ثبوت شبهة وقوع
الجواز وكون الشرط في معنى العلة يقتضي عدم ثبوتها فثبوتها بمعارضة واذا انتفى ثبوتها بمعارضة التعليق بالشئ الذي حكم العمل لم يشرط
قيام محل الجواز الجواز المعنى الموجب له بل يبقى التعليق مطلقا بمجرد ان الشبهة ومحلها في المحل لانه بين محضه ليقع بقاءها
ووجه اخر انما استثنى شبهة ثبوت الجواز في الحال تأكيد الكون البرهاني واذ كان ضمن ان اليه بوقوع الجواز حاله
وجوده وان كان بالاستصحاب لا بالتيقن احتجنا الى تأكيد الحقيقة بالمتيقن فيجعل كانه واقع في الحال وفي تعليق الطلاق
بالنكاح لا حاجة الى هذا النوع من التأكيد للتيقن بوجود الجواز حال وجود الشرط لكونه تعليقا بما هو علة ملك الطلاق فيكون
الجواز وجودا في تلك الحالة لا محالة واعتبر من علمنا ذكرنا بانه اذا طلع بالظهار والايلاء فقال ان دخلت الدار
فانت حرة كظهره او قال ان دخلت الدار فوالد لا اقربك ثم طلقها ثلثا لا يبطل ذلك التعليق حتى لو عادت
اليه بعد زواج آخر وجدا الشرع في الظاهر والايلاء واجب عنه بان الظاهر لا يعقد لا يبطل حل المحلية حتى اذا كانت محل
لا يبيح الظاهر لفوات محله باثره في منع الزوج عن الوطء اذ في وقت التكليف فلما كان حكم المنع وبطلان الطلقات الثلاث
المنع باعتبار حرمته المحل وان لم يبق ذلك الطريق فبقية الظاهر لا ان ابتداء الظاهر في غير الملك لا يقتضي
وان كان المنع متصورا الا عن الظاهر شبهة محله بالحرمة وفي غير ذلك الملك لا يقتضي تحقق ذلك فاما الطلاق
فمعه في ابطال المحل وقع الملك بعد وقوع الثلاث فان محل حكم فلا يبيح اليقين بالطلاق فاما الايلاء والمعلق
فلا حاجة الى ان يكون المرأة محالة فانه يبيح له ملك فلا يبطل له ملك والا يلاء ولا يبيح له ملك

الحملات ايضا واستمر من عليه ايضا بان المرأة اذا ارتدت والسيب اذ بالعد وبتد علق طلاقا بالشرط
 فان المهرين لا تبطل وقد بطل على محليته و بان الامة اذا استولدت بنته فلعن غنما بموت السيد فاعتقنا المولى
 ثم ارتدت وسببت دعوات المولى تحققت العتق واجيب عن الاول بان المحلية لا تبطل بالردة بل بان
 امرأة اذا ارتدت حتى بانيت من زوجها ثم اطلقا في العدة وقع طلاقهما ولو ارتدا جميعا لا يبطل النكاح وانما يقع الفتر
 لا فتلح العصمة بينهما ولما بقيت الحماية بقيت المهرين وعن الثاني بان العتق وحين وقع بطل التلحق بالموت و
 بالملك ثانيا لا يعود ذلك ولكن يتعلق بالموت عتق انما بسبب حديد له وهو قسامة نسب الولد في الحال كما استولى
 بنكاح فانها لا تصح فيم دلالة فان لمكانها صلاهم ولله الان القيام النسب في الحال قوله واما العلة فيمنه في
 شريعة فكذلك العلة في اللغة عند البعض اسم لعارض تغييره وصفت المحل بحوله لا عن اختياره ولما استمر
 علة فان المحل تغييره لحواله من وصفت العترة والقوة اسم للضعف والمرض وقيل سمي ما خذلة من العطل وسمي
 الشريعة وسمي الموجب للملك في الشريعة علة لان الحكم يتكرر بتكرره وقيل سمي في اللغة مستعمرا فيا يورثه من الامور
 كان الموت صفة او ذاتا وكوارث في الفعل او في المال يقال سجد زيد على كذا فخرج عمرو ويحوز ان يكون سجد يد علة لا لثبوت
 كزوج عمرو وسمي في الشريعة عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم اى ثبوت ابتداء واحترز بقوله ايضا ان اليه وجوب الحكم من
 فان الشرط ايضا فاليد وجوب الحكم من حيث انه وجوبه لا وجوبه بقوله ابتداء من اسبب والعلامة وعلامة العلة فان المراد
 بالثبوت ابتداء الثبوت بلا واسطة وهذه الاشياء لا تثبت الحكم بلا واسطة ويدل في هذا التعريف العلة الوضعية التي جعلها
 الشارع علما كالبيع للملك والنكاح للمحل والقفل للقصاص والاولقات العبادات والعلة المستنبطة بالاجتهاد كالعلماء في المنة
 في الاقيسة فان الحكم في المنصوص عليه المضاف الى العلة بالنسبة الى الفرع كما مر بيانه وعبارة الشيخ ابي منصور رحمه الله
 ان العلة سمي بالمعنى الذي اذا وجب بحسب الحكم به محذور واحترز بقوله سمي عن القول لبعض القدرية ان العلة سمي
 الامر الذي اذا وجب الحكم بحسبه بلا فصل وثبوت الحكم بالعلته به عندنا بطريق المقارنة لا بطريق التاخير وذلك اى باضاف
 الحكم اليها ابتداء مثل البيع اى البيع المطلق للملك والنكاح للمحل والقفل للقصاص والاولقات العبادات والعلة المستنبطة بالاجتهاد
 كما الحال في المنة فان الحكم في المنصوص عليه المضاف الى العلة بالنسبة الى الفرع كما مر بيانه وعبارة الشيخ ابي منصور
 رحمه الله ان العلة سمي بالمعنى فان هذه الاحكام تثبت بهذه العلة ابتداء من غير واسطة واعلم ان العلة الشرعية الحقيقية
 تتم باوصاف ثلاثة احدها ان يكون علة اسما بان يكون في الشرع موضوعا لموجبها ويضاف ذلك الموجب اليها لما لو اسطة
 وثانيها ان يكون علة معنى بان يكون موثقة في اثبات ذلك الحكم وثالثها ان يكون علة حكما بان يثبت الحكم بوجودها
 متصلا بها من غير تراخ فاذ اتهمت هذه الالوية كانت علة حقيقة واذ لم يوجد فيها بعض هذه الالوصاف كانت علة مجازا
 او حقيقة قاصرة على اختيار بعض الشائخ ثم انما تقسم بحسب اشكال هذه الالوصاف وهدم اشكالها الى سبعة اقسام حقيقة
 عقلية علمية اسما وبينه وحكما وفي نظائرها كقوة وعلة اسما ومعنى لاحكاما كالبيع بشرط اختياره وعلة اسما وحكما لا معنى كالسفر
 وعلة معنى وحكما لا اسما كالوصف الاخير من علة ذات وصفين وعلة معنى لا اسما ولا حكما كالوصف الاول منها وهو الذي سمي

فخرج احكامها اذ فصح الحكم لا يمكن الا بفتح العقد لان الحكم ليس بمنعقد حتى يمكن فسخه فلم يثبت البقاء فيما وراء موضع
 الضرورة اليه انما صدر الاسلام في اصول الفقه قوله واذا اتراس في الحكم يعني عن العدة للمانع كما في البيع الموقوف
 بان بارع مال غيره بغير اذنه والبيع بشرط الخيار للبائع او المشتري او لهما كان علة اي كان باتراس في الحكم عنه
 للمانع علة اسماء ومعنى لاحكام لانفصال الحكم وتاخره عنه وتبوا القسم الثاني من الاقسام المذكورة قوله ان البيع
 المشرع ان يوجبه كنه من ايله في محله وقد وجد متافكا ان علة اسماء ومعناه ان ينفذ الملك لانه وضع لا فائدة
 الملك شرعا ولنه والبيع الموقوف بهذه الصفة لانه انقضاء الفادة الملك وقد ظهر اثره في الحال فان الملك
 للمشتري ثبت موقوف فانه اجازة للمالك متى لو علق البيع بتوقف اعتاقه ولا يبطل ولو لم يثبت الملك موقوفا
 لما توقف وبطل كما لو اعتقه قبل العقد ثم اشتراه وكان علة معنى وهذا الوجه لا يثبت للبائع بالان في غير اذنه كنه
 كذا في اجازات الاسرار وكذا الشرط في البيع بشرط الخيار وخل على الحكم دون العلة في البيع الموقوف في اول
 الكتاب فيقضي البيع مطلقا غير متعلق بالشرط كالبيع وانما في عن الخيار وكان علة اسماء كنه هو معنى لا فائدة الملك
 ومعنى لانه هو الموقوف في اثبات الحكم عند زوال المانع الا ان الحكم الاصل وهو اثبات الملك اليان في تراخي المانع وهو
 من الملك في البيع الموقوف لانه ملكه فصرح لا يجوز البطلان عليه بغير اذنه والتعليق بالشرط في البيع بشرط الخيار اذا
 المتعلق بالشرط معدوم قبل وجوه الشرط فلم يكن علة حلا الا ان الفرق بين البيعين ان اصل الملك لما صار متعلقا
 بالشرط في البيع بشرط الخيار لم يكن موجودا قبل الشرط فالاعتاق الموجود من المشرع فيما اذا كان الخيار للبائع
 لا يتوقف على ان ينفذ فبوت الملك له اذا استقر الخيار في البيع الموقوف ثبتت صفة التوقف في الملك والتعليق
 بالشرط وتوقف الشيء لا يهدم اصله فثبت اعتاقه بصفة التوقف ايضا على ان ينفذ فبوت الملك له كذا في الام
 شمس لا يمتد رحمه الله قوله ودلالة كونه اي كون كل واحد من البيعين علة لاسباب ان المانع وهو حق المالك او
 الخيار اذا زال بالاجارة في البيع الموقوف وباسقاط من له الخيار او بغيره المدة في البيع بشرط الخيار وبغيره الحكم
 من الاصل حتى يستحقه المشتري بوجوه اي ثبت الملك للمشتري بهذا البيع من وقت الايجاب واستلزامه
 وقت العقد حتى ملك المشتري المبيع بوجوه المتصلة والتفصيل في جميعا فثبتت انه علة لا يثبت بيعة لا تترجم تأخر
 الحكم عنه انه سبب لانه لان العلة قد تباخر حكمها للمانع فان شخص رمضان علة لوجوب الصوم في حق المسافر
 والحكم متأخر الى ادراك مدة ايام اخر واصل البيع صحيح من المالك والحكم متأخر على اصل الشاغل رحمه الله
 ان تيفر قالماع وهو خيار المجلس كذا في الاسرار واعترض عليه بان قوله واذا اتراس في الحكم للمانع في البيع الموقوف على
 اصل الشيخ رحمه الله لانه ينكر تخصيص العلة وهذا ينزع الة القول بالتخصيص واجيب عنه باننا نذكر التخصيص على
 معنى ان يكون العلة قائمة حقيقة وتختلف الحكم عنها المانع وهما وان وجدت العلة اسماء ومعنى لكنها ليست بعلة
 حقيقة تختلف الحكم عنها فلا يكون تخصيصها ولقابل ان يقول لا تصور تخصيص مع قيام حقيقة العلة لان الحكم اذا
 تختلف عنها المانع لم يمتد علة حقيقة واذا كان كذلك ارتفع الخلاف وجاز تخصيص المانع والامر بخلافه قوله

قوله وكتبه كذا في مثل ما ذكرنا من البيع الموقوف والبيع بشرط السحب العقد الاجازة عنه للمالك المنفعة والاجازة استعماله ونفع له وحكمه
 ايضا في اليد بمعنى لانه هو الموقوف في اثبات الملك دون غيره لا حكمه لانه وارده على الموقوف وهو المنفعة التي توجد في مدة الاجازة ولم يرد
 ليس سجل الملك فاذ لم يثبت الملك في المنفعة في الحال لم يثبت في بدله هو الاجازة لاستحقاق الثبوت كالشئ والشئ فثبت ان
 ليس بعلية حكما وكان ينبغي ان لا يجوز هذا العقد اصلا لان الموقوف ليس سجل الملك الا ان العين المنتفع بها الموقوفة
 في ملك العاقلة قيمت مقام المنفعة حكم جواز العقد وازوم الحاجة كما قيام عين المرأة مقامها هو المقصود بالنكاح في العقد والتسليم
 وقيام الذمة التي هي سجل المسلم في مقام الملك المعقود وعليه في حكم جواز السلم وهذا هو كونه علة اسما ومعنى صحيح تحصيل الاجرة قبل الوجوب
 وضع اشتراط التحصيل كما صح اداء الزكاة قبل السحول واداء الصوم من السكاف لوجود العلة اسما ومعنى كونه علة لاجازة لشيء
 الايجاب لما فيه من معنى الاضافة حتى لا يستند حكمه يعني هذا العقد وان صح في الحال باضافة الى العين التي هي محل المنفعة لكنه
 في حق ملك المنفعة بمنزلة المضاف الى زمان وجوده كما لا يتصور وقت وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهو معنى قول
 مشايخنا ان الاجازة حقوق متفرقة تجرد العقد ما يحسب سجد من المنفعة ولذا لا يفتقر المالك في الاخرة على حاله استيفاء المنفعة
 حقيقة او تقدير بتسليم العين ولا يثبت مستندا الى وقت العقد لان اقامة الشئ مقام المنفعة في حق معنى الايجاب ودون الحكم
 بل العقد في حق المعقود عليه بمنزلة المضاف الى معدوم سجد كما لو حصة المضاف في حق المضاف والطلاق المضاف الى شهر واداء
 تحقق معنى الاضافة فيه لعدم المعقود عليه في الحال ثبت فيه شيئا بسبب القدرة لان اضافة الانعقاد الى زمان سجد وجوب
 حرم العينية في الحال ولكن ما وجد بين الايجاب والقبول مفضل الى الحكم لانه العقد في حق الحكم عند وجود المنفعة فكان كونه
 بالاسباب بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان انعقادها يثبت في الحال لقيام المعقود عليه حاله العقد فلم يمتح فيها
 الى اثبات معنى الاضافة فلم يثبت لها شيئا بالاسباب فاستند الحكم فيها اسلم زمان الايجاب وانقصرت حين فيه على زمان
 وجود المنفعة لما ذكرنا ولا يقال لما ثبت معنى الاضافة فيه لعدم المعقود عليه في الحال لانه لا يثبت الاضافة في حق الاجرة لقيام
 محلها وهو الذمة فثبتت به ملك الاجرة في الحال كما ثبتت ملك الشئ بالبيع لان القول نحن نثبت الاضافة في حق الاجرة لكن
 لا يثبت ملك الاجرة في الحال رعاية للمساواة بين المدين والمدين ونظر السجاء بين فان ملك المنفعة لما لم يثبت الاستباحة لا يثبت ملك الاجرة
 للواجب ايضا حتى لو شرط في العقد تحصيل الاجرة ثبتت الملك فيها للموثر اليها لان حق الاستباحة شرط التحصيل فلم يمتح
 المعادلة واجبة الرعاية وهذا بخلاف ما اذا حمل المشتري الثمن الى البائع واخيار المشتري حيث لا يمنع البائع لان المنافع
 من ثبوت الملك وهو اختيار قائم فلا يثبت الملك مع المانع كما لم يكون اذا حمل الزكاة قبيل السحول لانه يقع
 زكاة بعد تمام السحول لان المانع هو الدين قائم فالمانع ههنا حق الاستباحة وقد سقط فثبتت الملك في الاجرة قوله
 وكذا لك اي وكعقد الاجازة كل ايجاب مضاف الى وقت كالطلاق المضاف الى الوقت وكذا النذر المضاف الى وقت
 في استقبل علة اسما كونه موقوف على الحكم المضاف اليه يعني لتأثيره في ذلك الحكم لا حكمه لانه اخره الى الزمان المضاف اليه وعدم ثبوته
 في الحال لكنه يشبه الاسباب لما قلنا ان الاضافة تقدر اوجب شبهة بسبب حقيقة الاضافة اولى بذلك فثبت الحكم عند محقق
 متقصر على مستندا الى اول الايجاب ولما كان علة اسما ومعنى قيل محقق الوقت صحيح تحصيل الاراء فيها اذا قال المذبح اني اصدق

لا يعمل بكون الوصف كالارض عنه لوجوب العشر والخارج لصفته الثابتة وتحققا وتقديرا من التمكن من الزراعة فاذا كانت هذا الوصف من الارض
لم يمت سببا للوجوب بخلاف ما ذكرنا من البيوع يعني البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان العدة بركتها ووصفها موجودة قبل وجود الاجارة وبشرط
الا ان حق المالك والتعلق بالشروط مبنيان بثبوت الحكم فتدبر الى ان ثبت الحكم من الايجاب بلا شبهة ولذلك كما في المشتري المبيع بزيادة العدة
المتصلة والمنفصلة وبخلاف المسافر اذا صار في شهر رمضان والمقيم اذا صلى في اول الوقت فان الموقوف يقع عن الواجب بلا شبهة لوجود العلة
بطلانها بصفته ولما شبه النصاب للعلل وكان اى النصاب يشبه لعل فيه اصلا كان وجوب الزكاة ثابتا من الاصل في التقدير لان الوصف متى ثبت وهو لا
يقوم بنفسه بل يقوم بالموصوف مستندا الى اصل النصاب وصار من اول التحول متصفا به حتى لو جعل يعيش بانه سنة يكون الوصف بهذا البقاء ذلك
الوليدين من اول ما ولد الى هذا الزمان واذا استند الوصف بشئ حكم وهو الوجوب الى اوله ايضا فيصح لتجديد الزكاة قبل تمام التحول بخلاف ما في
مالك لو وقع الاداء بعد وجود اصل العلة لكنه اى المجل يصير زكاة بعد التحول بخلاف ما قاله الشافعي لعدم وصف العلة في الحال فاذا تم التحول والنصاب
كامل جاز المودعي عن الزكاة لاستئنا والوصف الى اول التحول وان لم يكن كما كان المودعي تطوعا حتى لو كان اياه الى الفقير لم يكن له ولاية الاستئنا
منه بحال لان القربة قد تمت بالوصف الى يده وان لم يتم زكاة وان اداه الى ائنا ما كان له ان يستئنا منه اذا كان قائما في يده لان الرفع اليه
لا يزيل ملكه عن المدفوع فان قيل لو جعل الزكاة الى الفقير فصارت زكاة قبل التحول او ارتدت الغيبة بالثبوت ثم تحول والنصاب كامل صار المودعي عن الزكاة
كذا في التبعين ولو صار المودعي زكاة بعد تمام التحول بشرط المية المصروف عند تمام التحول كما شرط كمال النصاب فلما وصف كون النصاب بوليا وان
بعد تمام التحول لكنه ثبت مستندا الى اول التحول كما بيناه فيصير المودعي زكاة عند تمام التحول من حين الاداء لا يقتصر على تمام التحول فيصير بغيره
المصرف عند الاداء ولا عند تمام التحول وكان متغناؤه وارتدادوه قبل التحول ولعبه سواء التحول ليس بمعنى الاجل كما ذكره بعضهم لان الاجل يسقط
بسبب المديون ويصير الدين حالا ولو اخذ من تركته وموت صاحب المال في أثناء التحول هنا يسقط الواجب لا يؤخذ من تركته وكذا المديون يملك
الاسقاط لاجل ملك صاحب المال هنا يسقط التحول لغيره ليس بمعنى الاجل قوله وكذلك اى مثل النصاب مرض الموت هلته لغيره لا كما
اى الاحكام التي تتعلق بالمال من تعلق حق الوارث به وحجر المريض عن التبرع بما تعلق بحق الوارث من الميتة والصدقة والتجارية
والوصية ونحوها اسماء لانه وضع في الشرح للتفسير من الاطلاق الى الحجر ومعنى لانه موثري حجر عن التصرف فيما به حق الوارث بعد الموت كما اشار
اليه النبي عليه السلام في حديث سعد بن مالك انك لان تدع ورثتك فاني اخرج من ان تدعهم حاله يتكفون الناس فنه عن التبرع فيما وراء
الثلاث ستم الوارث الا ان اى لكن حكم المرض وهو الحجر عن التصرف ثبت بالمرض بوصف الفاعل بالموت وهو وصف يشبه العلة فاشبهه اسبابا
من هذا الوجه وهو ان الحكم يتوقف على اخره كتوقف وجوب الزكاة على التنازل ولما كان هذا الوصف معدوما في الحال لم يثبت الحجر بانا حتى
لو ذهب المريض جميع ماله وسلم الى الموصوب له يصير ملكا في الحال لان العلة لم يتم بوصفها فاذا اتصل به الموت تمت العلة وتصحف
المرض بكونه ميتا في اول وجوده لان الموت يحدث بالامر مجتمع وعوارض من ملة لقوى الحيوة وهذه العوارض ثابتة من ابتداء المرض
فيضاف اليها كلها بمنزلة جراح متفرقة سرت الى الموت فانه يضاف الى الكل دون الاخير واذا استند الوصف الى اول المرض استند بحكمه وهو الحجر
فيصير كانه تصرف بعد الحجر ولا ينفذ الاجارة صاحب الحق واذا برأ من المرض كان تصرفه نافذا لان العلة لم تتم بصفته وبهذا اى المرض
شبه بالعلل من النصاب لان الوصف الذي تراخي الحكم اليه وهو الموت حادث به فان تراخى الامر التي يحدث بالمرض مفضل الى الموت
وكان بمنزلة عليه العلة بخلاف النصاب فان الوصف فيه ليس بخاتمة كما بينا قوله وكذلك اى ومثل ما ذكرنا من النصاب وعبيده

شراء المقر بغير علمه المقتضى بالاستنباط وذلك لان علمه الحكم اذا اضيفت الى علمه اخرى كان الحكم مضافا الى الاولى بواسطة
الثانية حكم المقتضى مضاف الى المقتضى بواسطة المقتضى وكانت العلة الاولى بمنزلة علمه لوجب الحكم بوصفها قائم بالعلمه وكان الحكم هناك
ايضاف الى العلم دون اضافة وصفها ايضا في العلم والى الواسطة فمن حيث ان العلم الاخير في حكمها مضاف الى الاولى كانت الاولى
علمه من حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذتها بها بالاشتراك القريب علمه المقتضى بواسطة الملك او الشراء لوجب للملك والمالك
في القريب لوجب ليقول عليه السلام من ملكه راسهم من غير علمه فليس في العلم فاما الى الشراء لكون الواسطة وهي الملك من جهة
وكان شراء القريب عتقا فمقتضى لو عتق من اشتراه او باع من الكفارة تبادى به ولكنه اخذتها بالسبب باعتبار تحليل الواسطة التي هي من جهة
كان الرمي علمه ثمة للقتل ولكن لا شبهة بالسبب من حيث انه لوجب ترك السهم ونفسه في الهواء ونفوذ في المقصود بالرمي وذلك هو المؤثر في
وهو حق الرمي حكمه تراخي عن الرمي الى وجوده في الواسطة التي لم يوجب القصاص بمجرد الرمي الا ان هذه الواسطة لما كانت من موجب
الرمي كان الرمي علمه لا سببا في اشتراك المقتضى في وجب القصاص على الرمي ولم يصير هذه الواسطة في وجب القصاص في قوله واذا طلق الحكم
بوصفين مؤثرين احدهما ان احسب اذ انقضت الحكم على وصفين احدهما مؤثر فيه دون الاخر فان الوصف المؤثر
هو العلم والآخر شرط كان اخرهما وجب واما علمه فكان الحكم لوجب عنده وايضا في اليه رجاء على الاول بالوجود عنده
وسببه لانه مؤثر فيه لا سيما لان العلم يتم بالوصفين جميعا فلا يطبق اسم العلم على احدهما لطريق الحقيقة وانما يضاف
الحكم اليه دون الاول وان شارك الاول في ايجاب الحكم لانه يرجح على الاول لوجود الحكم عنده مضافا حكم اليه لالقول
لما شارك في الايجاب يعني ان يضاف اليه جميعا لا ان يقول المخرج على الاول لوجود الحكم عنده حكم الاول لقد ساء لان العلم
تارة تقدم به عارضة التراجيح وتارة يتقدم به في فواته في العلم الاول بالراجح وصار الحكم مضافا الى الوصف الاخير كما في المد الاخير في السببية
والفلاح الاخير في السكر ورواية اخرى الزوجهين بان الحكم فيها يضاف الى الوصف الاخير وفي اسلام احدهما الزوجين كان ينبغي ان يكون كذلك
غير انما اختلفنا الفرقه اليه لانه عام على ما عرفت كما ذكره في الاسلام في غير منتهية وقال القاضي الامام ابو زيد ان الحكم فيها يضاف الى
الوصف الاخير لان ما ينبغي انما يوجبها بالوصف الاخير كعلمه العلم وكان الحكم العلم وذلك مثل القرابة المحرمة
للكناح والمالك المقتضى في المقر بغير علمه وان كان في المقر بغير علمه وان كان في المقر بغير علمه وان كان في المقر بغير علمه وان كان في المقر بغير علمه
الاستدلال بالاستدلال فوجب بها في المقر بغير علمه وان كان في المقر بغير علمه وان كان في المقر بغير علمه وان كان في المقر بغير علمه وان كان في المقر بغير علمه
اعلم بها كان اولى كذلك الملك مؤثر في ايجاب القصاص على مقتضى العبد النطق على مولاه بالملك حتى لو كان بين الاثنين بينهما النطق
لقدرة الملك والنطق علمه وان كان في المقر بغير علمه وان كان في المقر بغير علمه وان كان في المقر بغير علمه وان كان في المقر بغير علمه وان كان في المقر بغير علمه
الجموع علمه واحده يتم الحكم فيها الى الوصف الاخير منها وهو واذا كانت القرابة سالمة عنهم وجب الملك كان المقتضى مضافا
اليه في ما لم يشرى به مقتضى او كان اشترا او عتقا فمقتضى ان يقع عن الكفارة عند النسيئة ونسيئة المكلف بعن العسدة
لان نسيئة غير رتبة علمه قدره بالعلمه ولو كان مضافا اليه بعد وجود الوصف الثاني لما كان اشترا او عتقا فمقتضى ان يقع عن الكفارة
كاعتق او اعم الوالد مقتضى انما يشرى بها القصاص المقتضى اليها حتى لو ورثت اثنان عبيدا مجهول النسب او اشتراها
ثم ادعى احدهما انه ابنه فمقتضى ان يشرى به لان النسب اتيه اسما في خبر الوصفين وجودا حاصلا

لجنته فيضاً في الحق اليه وحصل المدعى معقلاً بواسطة القرائن كما جعل المشتري معقلاً بواسطة الملك قوله والاول (ي)
 للواء في الاول شبه العلة التي قلنا ان يكون مؤثراً في الحكم وكونه ركني العلة كاللنا في وهو اختيار المصنف وفخر الاسلام وذكر
 القاضى الامام ابو زيد شمس المائنة رحمه الله ان وجود بعض ما يقع عليه بالتمام معنى اخر اليه كما يشترط في البيع واحد وصفي علة
 الربو من الاسباب المحتملة لان الحكم لا يثبت ما لم يتم العلة فكان لابد من اعتبارها وكان كالطريق الى المقصود غير ان
 الغير ليس مضاف اليه فيكون سبباً محضاً ولهذا ليس سبباً في طريق موضوع لشروط الحكم بل سبباً في اثبات الحكم من اركان العلة كما بينا فلم يكن
 سبباً وليس علة بنفسه ايضا لقوت الشطر الثاني من العلة لكن لا يشبهه العمل كونه احدى ركني العلة او اركانها ولهذا قلنا ان
 حرمة النساء يثبت باحد وصفي علة الربو او بها الخمس والقدر حتى لو سلم توحيماً في قوهي لا يجوز لوجود الخمس ولو سلم تشبيهاً في حصة
 او حدياً في رصاص لا يجوز ايضا لوجود القدر وذلك لان الربو النسبة افضل فان التقدم مرتبة على النسبة عرفاً وعاد
 حتى كان الثمن في البيع يكثر منه في البيع بالنقد فثبتت النسبة العلة لان حرمة النسبة مبنية على الاحتياط وهي السبع ثوبان من ثمن
 افضل لقوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فيخرجوا كيف شئتم لانه ان يكون يدا بيد فيجوز ان يثبت احداً كوصفين الذي لا يشبه
 العلة ولا يثبت بجزء افضل لانه اقوى الحريتين ولما علة معلومة في الشرع فلا يثبت بها مود ونحوها في الدرجة ولا يقال لو ثبتت
 حرمة تشبهه افضل تشبهه العلة لانه لم يزل يحكم على اجزاء العلة وهو باطل لانا نقول بثبوت حرمة النسبة باحد الوصفين باعتبارانه حلة
 تامة لثبوتها لا باعتبار التوزيع اذ التوزيع ان يثبت باحد الوصفين بعض حرمة افضل ولم يثبت شي منهما به ولا يلزم عليه
 ان حرمة تشبهه افضل الثابتة بالجودة لا تثبت بهذه العلة كما تثبت حرمة تشبهه افضل الثابتة بالعلة حتى لو باع ثوباً جيداً
 بثوب ردي من جنس يجوز لان اعتبار الجودة سقط بالشرع في باب الربو اخصارته كالمهرم حكاه الاثرى انما ساقطة الاحتيار
 عند وجود الوصفين فعند وجود وصف واحد اولى فاما الدنية والعينية فثابتان ليصح العباد فلا بد من اعتبارهما
 في باب الربو كما قلنا وتبين القليلة وعينها القليلة قوله والسفر علة الرخص الثابتة اسما لان الرخص تشب
 اليه في الشرع فيسقط ليقال رخصة السفر المأطارة والقصر وكذا الحكم لان الرخص يثبت متصلة به حتى اذا اجاب وبموت المص
 قصر الملوقة ولو طلع من الفجر من يوم رمضان في هذه الحالة كان له ان يفعل وكان علة حكماً واسما لم يشبه به رخصة السفر
 فيما اذا شرع في الصوم ثم سافر لان المشروع فيه قد وجب السجدة والعارض اختيارى فلا يؤثر في اباحة الاطالة بعد
 شغلها المرض وليس عليه معنى لان الرخصة تعاقبت بالمشقة في الحقيقة دون نفس السفر لانه في المؤثرة في ايجاب الرخصة
 التي مبنية على اليسر والسهولة كما اشار الله تعالى بقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر الا ان ثبوت الرخصة
 اخصف الى السفر دون حقيقة المشقة لانها امر باطن يتفاوت احوال الناس فيه فلا يمكن الوقوف على حقيقة فاقام
 المشرع السفر المفهوم من مقام المشقة لانه سبب المشقة في الغالب وابدأ ايضا فالحكم الى علة العلة عند تقديرها
 الى العلة وذلك واد الحكم مع السفر وجوداً وعدماً ولما افقوا تقرير شيخ الى اقامة الشيء مقام غيره شرع في بيانه فقام
 وهو في حان اي وضع الشيء مقام غيره بطريقين احدهما اقامة السبب الداعي الى الشيء المدعو اليه كما في السفر والمرض
 فان السفر مقام المشقة على ما بينا وكذلك المرض في ايجاب الرخص لان العلة المعنوية ماله اثر في ايجاب الحكم ولا اثر في المص

في ايجاب الرخصة بل الموجب الحقيقي معنى محتم وهو خوف التلف وازدياد المرض لكن لما كان المعنى امرابطا بسقط اختياره في زيادة الحكم اليه وصار الحكم منتظما بالمرض الذي هو سبب الخوف والشفقة وبذا دون السفر لان السفر موجب للشفقة لكل حال واما المرض فقد كثر خوف التلف والشفقة وقد لا يوجد موجب لهذا العلق المرض بنفس السفر ولم يتعلق بمطلق المرض بل تعلقت بما هو سبب الشفقة منه والثاني اقامة الدليل مقام المدلول والفرق بينهما ان السبب لا يتخلو عن تأثيره في السبب او انفسا اليه والدليل يتخلو عن ذلك بل يحصل به العلم بالمدلول لا غير كذا قيل كما هو في الخبر اي الاخبار عن المحبة فانه قام مقام المحبة فيما اذا قال لامرأته ان كنت تحبني فانت طالوت فقالت احبك لان اخبارها دليل على وجودها جله شرطاً في مقام المدلول عند تعذر الوقوف عليه ولكنه منحصر على المجلس حتى لو اخبرته من المحبة خارج المجلس لا يقع الطلاق لانه يشبه التخيير من حيث انه جعل الامر الى اخبارها ومحبتهما والتخيير مقتصر على المجلس ولو كانت كاذبة في الاخبار يقع الطلاق فيما بينه وبين الله تعالى لان حقيقة المحبة لا يوقف عليها من جهة غير فلا من جهةها لان القلب متقلب لا يستقر على شيء وما لا يوقف عليه يتعلق بحكم بدليله كالسفر مع الشفقة والنوم مع الحدث فصار شرط الاخبار عن المحبة وقد وجد فيثبت الحكم كذا في شرح البسوط فهو الاسلام وكذا في الطحاوي الطهر النجاس من الجماع اقيم مقام الحاجة الى الطلاق في اباحة الطلاق وبيان ان الطلاق امر مخطوط في الاصل لما فيه من قطع النكاح المسنون ولكن المخطوط قد عمل مباشرة للضرورة كذا دل الميتة وقد يقع الحاجة الى الطلاق عند الخبر عن المضي على مقتضى العقد واقامة حقوق الله تعالى المتعلقة بالنكاح ولو لم يقدر على الطلاق لانقلب النكاح الشروع للمصالح مفسدة فشرع الطلاق للحاجة اليه ثم سمي امر باطن لا يوقف عليه وقيم دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة اليها وهو الطهر النجاس من الجماع مقام حقيقة الحاجة تيسر كما في شمس الاثمة رحمه الله فیه ثلثة اوجه من الفقه احدا للضرورة والآخر عن الوقوف على حقيقة العلة كما في المحبة وبه يتعدى الحكم الى الحيض ونحوه والثاني الاحتياط كما في تحرير الروايع في الزنا والعتك والرجع والثالث دفع المحرج كما في السفر والطهر قوله واما الشرط الرابع فكله الشرط في اللغة العلامة ومنه الشرط بالصكوك لاختصاصات والعلامة على الصحة والتوقف وفي الشرعية عبارة عما يضاف الى الحكم اليه وجوده لا وجوبه اي يتوقف عليه وجود الشيء بان يوجد عند وجوده لا يوجد به كالدخول في قول الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فان الطلاق يتوقف على وجود الدخول وتصيير الطلاق عند وجود الدخول مضافا الى الدخول موجودا عنده لا وجوبا بل الوقوع بقوله انت طالق عند الدخول فمن حيث انه لا اثر الدخول في الطلاق من حيث الثبوت به ولا من حيث الوصول اليه لم يكن الدخول سببا ولا علة بل كان علامة من حيث انه ايضا فاليه وجوده كان الدخول سببا بالعلل وكان بين العلامة والعللة تسميئة شرطها ثم ما يطلق عليه اسم الشرط فيقسم بحسب الاستقراء خمسة اقسام شرط محض وشرط له حكم الفعل وشرط له حكم الاسباب وشرط اسما لا حكما فكان مجازا في الباب وشرط هو بمعنى العلامة النجاسة كذا ذكر الامام فخر الاسلام رحمه الله في الاول فذكرنا واما الثاني فكل شرط لم يماره عنه صالحة لاختلاف الحكم اليها فانه اذا كان كذلك يصلح ان يقام مقام لعله خلفا عنه ولعلنا في الحكم اليه وان لم يكن له تأثير في الحقيقة لان الشرط لما تعلق به الوجود من حيث انه يوجد عند وجوده صار سببا بالعللة من هذا الوجه وعلل المشرع امارات في الحقيقة على الاحكام كالشرط فجاز ان يخلط الشرط بالعللة

في حق اضافة الحكم اليه عند تعذر الاضافة اليها لتحقيق الشبهة من الجانبين وذلك مثل حفر البئر في الطريق فانه شرط التلف في الحقيقة لان
النقل مائة السقوط في البئر والمشى سبب محض لانه منقضى اليه وليس لهية يدل على انه لو نام في موضع حفر ما تحته او نام على سقف قطع ماحوله او
كان على حصن يقطع الفحص يحصل الوقوع بدون المشى فاعلم انه سبب وليس لهية لكن الارض كانت محسلة عن الوقوع بالوقوع بالوقوع على
الذي هو العلة وفي بعض النسخ كانت مسكة وهي ما تمسك به فيكون حفر البئر ازالة للانع والاشجار والشرط السقوط كقول الدار في قوله
انت طالع ان دخلت الدار وكذا اشق الرق الذي فيه مانع شرط للسيدان لانه كان مانعا للانع الذي فيه من السيلان وكان المشى
ازالة للانع وكذا قطع جبل القنديل المعلق ازالة للانع وثمة حلة السقوط وكان كل واحد منهما شرطا وكان ينبغي ان يضاف الحكم الى
العلقة في هذه الصورة لكن العلة ليست لبعادة الاضافة اليها لان النقل طبعي ثابت يخلق الله تعالى لا يمدى فيه ولا يلغى
للمادة فانه ضمان العدو ان اليه وليس باختيارى ايضا كطير ان الطير في فتح باب القفص ليقطع به نسبة الحكم الى غيره والمشى مباح
بلا شبهة يعني ان ينبغي ان يضاف الى المشى الذي هو سبب الذي هو سبب بعد تعذر اضافة الى الشرط العلة لانه اقرب الى العلة من الشرط
ان المشى مباح بلا شبهة فلم يصح ان يجعل علة بواسطة النقل لان الواجب ضمان جنابة فلا يمكن ايجابه بدون الجنابة فتعذر الاضافة
اليه المضاف لو وجدت منه التعدي فيه بان تعذر المورد على البئر فوق فيها وبذلك نسب التلف اليه دون الحافر فصار كانه تلف لنفسه
وكذلك نقل القنديل وسيلان المانع امران طبيان ثابتان يخلق الله تعالى لا يلغى اضافة الضمان اليهما لما ذكرنا في مقام الشرط
الموصوف بالتعدي وهو حفر البئر في الطريق وشرق الرق وقطع الجبل في هذه الصورة مقام العلة في اضافة الضمان اليه خلفا عن العلة
عند تعذر الاضافة اليها شبهة بالعلقة من حيث تعلق الوجود وبشبهة العلة من حيث انها غير موجودة لذاتها في ضمان النفس يعني
فيما اذا تلف في البئر انسان والاموال يعني فيها اذا وقع فيها شيء اخر وهو في ايجاب الضمان فاما في ضمان الميراث ووجوب
الكفارة فلا لا تخالفان باللبا شرة ولم يوجد في بعض الشروح ان قوله والمشى مباح احتراز عن المشى الموصوف
بالتعدي كما اذا حفر جيرا في ارض نفسه فطلب فيها الله ان كان تلف يضاف الى المشى الذي هو سبب لا الى الحفر الذي
هو شرط حتى لا يجب الضمان على الساخر لانه المشى ليس بمباح بل هو موصوف بالتعدي فصار علة في هذه الصورة بواسطة النقل
فلما لا يلزم احتراز عنه لان اضافة الحكم الى المشى في هذه الصورة ليست باعتبار وجود صفة التعدي فيه بل باعتبار ان
التعدي عن الحفر وعدم صلاحية الاضافة اليه لا ترى ان صفة التعدي لو لم يثبت في المشى في هذه الصورة بان كان
ما دون المورد والدخول في هذا الموضع كان الحكم مضافا اليه الجبال الى الحفر حتى كان دمه يدركا اذا كان المشى موصوف
بالتعدي وانما يلزم احتراز عن المشى الموصوف بالتعدي لغير اذنه اذا وجدت صفة التعدي في الحفر ايضا مع ذلك ايضا
الى المشى كما اذا حفر في ارض غيره لغير اذنه فمشى فيها انسان لغير اذن المالك ووقع في البئر طلب منها كل واحد من
والمشى موصوف بالتعدي ولو كان التلف مضافا الى المشى دون الحفر حتى كان دمه يدركا ولم يجب على الساخر ضمان بل قوله والمشى
مباح احتراز عنه لكنه لو كان التلف مضافا الى الحفر وجب الضمان على الساخر لم يكن قوله والمشى مباح احتراز عن المشى الموصوف
بالتعدي وما ظفرت به رواية في هذه المسئلة الا ما ذكر في المبسوط واذا حفر الميراث في داره لا يكلف لغير اذن الميراث فخصا من الميراث
فيما لا يتعدى بالحق في الميراث كما هو مقتضى ما يحفر في الطريق فاطلاق هذه الرواية يدل على ان الضمان على الحافر سواء

كان المشتكى قد بدأ ولم يكن فعله هذا لم يكن قوله والمشتكى سباح اختراجه عن شئ بل كان زيادة تقريره وبما نال صلاحية الشرط للعلية وذكره
التدبير ولو خفي جبراني ملك الغير لغيره اذن المالك او وضع حجره فملكه بيشي لما لك الدار يجب الضمان على السحاف ولو دخل رجل فملك
نظر ان دخل لغيره اذن المالك ففي وجوب الضمان على السحاف وجوبان احدهما يجب التدبير بالحق والآخر في لا يجب لان الدخول متعديا
بالدخول وان دخل باذن المالك فان اعلم المالك فلا ضمان على احد وان لم يعلم يجب الضمان على السحاف فعلى هذا يحتمل ان يكون
قوله والمشتكى سباح الاختراجه عن الخلف فان الضمان عند ابراءه المشتكى متقرر على السحاف بالاتفاق قوله فاما اذا كان العلة صالحة
للحكم اى لاضافة الحكم اليها او الاثبات الحكم لم يكن الشرط في حكم العلة لعدم الحاجة الى اثبات الاختلاف فذلك لان العلة اصول
في اثبات الاحكام وادخلتها اليها كدخولها في الايجاب والاثبات فلا يكون مع وجود حقيقة العلة وصلاحها لاضافة الحكم
اليها ان يضاف اليها شبهة العلة وهذا اذا اجتمع حكمه مع شرط تلك العلة كما اذا وقع نفسه في اليد لا يجب الضمان على
السحاف لصلاحية العلة لاضافة اليها فاما اذا اجتمع شرط علة مع علة اخرى فالحكم يضاف اليها كمن خرج النساء فوق
في بيوتهم فغيره على قارعة الطريق وما يتبعه من الدية عليها لان اخر شرط علة اخرى وهي النقل ودون علة الجمع كذا سفي
يعين المشرع قوله وهذا اى لما ذكرنا ان الحكم لا يضاف الى الشرط عند صلاح العلة فلنا في شهود الشرط واليمين اذا اجتمعا
بان شهود فريقتي المرأة قبل الدخول سحافا تطبيق النزوج فلا بد من دخول الدار وشهوده باليمين الموصلة لثبوت الشرط ثم شهود
اخرين بوجود الشرط ثم رجعوا جميعا بعد الحكم لم يوجب الطلاق ولو لم يثبت المهر او بالحرية ان الضمان اى ضمان اداء
النزوج الى المرأة وهو نصف المهر او ضمان العبد على شهود واليمين اى التعاقب خاصة لانهم شهود العلة فانهم اثبتوا قول
النزوج انت طالق وقولي المولى انت حر وكل واحد منهما صالح لاضافة الطلاق او العتق اليه فلم يجز اضافة الى الشرط لعدم
شهود الشرط شيئا ويصح شهود التعاقب وشهود العلة وان لم يكن المعلق بالشرط علة قبل وجود الشرط اما باعتبار ان المعلق
يعرض ان يصير علة فكان هذا التسمية الشئ بالمولى او باعتبار ان الغير يدين لما شهودا وقضى القاضي بشهادتهم قد ثبت للمعلق
اقبال بالحمل لوجود الشرط في زعمهم وصار علة حقيقة فيصح تسميتها بشهود العلة وانما وجب الضمان فيها اذا شهد شاهدان
بانه تزوج بهذه المرأة باللف وزعم وشهدا اخر ان انه دخل سحافا ثم رجعوا بعد الحكم على شهادتي الدخول وان كان شاهدي شرط
والعلة في ايجاب المهر والنكاح لان شاهدي الدخول ابرأ شهود النكاح عن الضمان حيث ادخل في ملك النزوج عوض
ما غرض من المهر وبما استيفاه منافع البضع وبما شهود الشرط لم يبرأ شهود التعاقب عن الضمان لانهم لم يدخلوا في ملك النزوج
عوض ملك النكاح المرجو لاستيفاه منافع البضع فبقيت هذه الشهادة على شرط محض فلم ينفذ الضمان اليهم قوله وكذلك
اى وكما سقط اعتبار الشرط عند صلاح العلة لاضافة الحكم اليها سقط حكم السبب باذنا اجمع السبب والعلة العداوة للاضافة
اليها كشهود التعاقب والاختيار اذا اجتمعوا في الطلاق بان شهدت جماعة بان النزوج قال لامرأة قبل الدخول بياني المحبس
والغلا في اختياري فحكمه شهود اخرين بانها اختارت نفسها في ذلك المحبس بعد قول النزوج والعناق بان شهد فريقتي
بان المولى قال لعبد في المحبس الغلا في انت حر ان شئت او قال له انت حر فحكمه شهود اخرين بان العبد قال في ذلك
المحبس قد شئت اذ قال اخترت العتق ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بالطلاق او العتق ان الضمان اى ضمان نصف

المهر في الطلاق وضمان عتق العبد في العتاق على شهود الاختيار خاصة لان الاختيار هو العلة فان لزوم المهر
وقوات نالته العبد يحصل ان بالاختيار لما بالتحجير والتجسير سبب لانه طريق جفش اليه فكان الحكم مضافا الى العلة دون
السبب فلم يضمن شهود السبب شيئا كما لا تضمن شهود الشرط فان رجوع شهود التجسير وعدم وجوب الضمان عليهم لان العلة لم تصلح
الاضافه الحكم وهو الضمان اليها حيث لم يرجع شهود الاختيار فبعضاف الى شهود السبب كما يضاف الى المحافر في مسئلة التجسير
كذا ذكر في بعض الشروح ويبنى ان يكون على الاختلاف كما اذا رجع شهود الشرط وعدم في مسئلة شهود الشرط واليمين
وعلى هذا اى على ان الحكم لا يضاف الى الشرط عند عارضته بالصلح عليه قلنا اذا اختلف الولي اى ولي الملك في البيع والحافر
نقل الحافر انه اسقطه لنفسه كان القول قول الحافر استحسانا بما هو الاصل وهو صلاحية العلة للحكم والقياس ان يكون القول
قول الولي وهو قول ابى يوسف الاول لان الضمان قد وجب على عاقلة الحافر فموجب عتق العتاق بنفسه يريد اسقاط قول
الضمان فلا يقبل قوله ولان الظاهر شاهد الولي اذا الانسان لا يلقى نفسه عدا في البير في العادة مع انه منى عنه بقوله لئلا
ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة فعند المنازعة كان القول قول من شهد له الظاهر الا انا استحسننا في قبول قول الحافر لما ذكره
في الكتاب انه متمسك بالاصل وهو صلاحية العلة لاضافة الحكم اليها وتكليفه الشرط التي هي امر ضروري وكان القول
قوله ولان الظاهر حجة للدفع والولي يحتج الى الاستحقاق الدية على عاقلة الحافر فلا يكفيه التمسك بالظاهر بل يحتج
الى اقامة البينة على انه وقع فيها بغير قهر منه مع ان الظاهر لعارضه ظاهر اخر وهو ان البصير يرى البير امامه في محضته
فلا يقع فيها الا بالقاء لنفسه تصدافا فيقابل لظاهره وبقي الاحتمال في سبب وجوب الضمان فلا توجيه بالشك بخلاف الجراح
اذا ادعى الموت بسبب اخر حيث لا يصدق لان الجراح صاحب حلة اذا جرح علة موجبة للضمان فعند وجود العلة
لا يقبل في العارض المسقط من غير حجة وكان القول قول الولي التمسك بالاصل قوله وعلى هذا اى على الاصل الذي
بنينا ان العلة اذا صلحت لاضافة الحكم اليها لا يضاف الى الشرط والسبب قلنا اذا حل رجل قيد عبد انسان حتى القى
لم يضمن الحال قيمة العبد لما كانه باتفاق بين اصحابنا وهو قول الشافعي ايضا على ما دل عليه عبارة الاسطر وهذا اذا كان العبد
حافلا وان كان مجنونا فالحال ضامن عند محمد رحمه الله كما في فتح باب القفص لانه حله شرط في الحقيقة فانه ازالة المانع من
الاباق كالحفر ازالة المانع من السقوط فكان شرطا وقد اعترض عليه فعل الابق الذي هو علة التلف وهو فعل فاعل
نتمها صلاح لاضافة الحكم اليه فيمنع اضافته الى الشرط وله اى لهذا الشرط حكم السبب لانه سابق على الابق الذي هو
علة التلف وهذا هو القسم الثالث من الاقسام المذكورة فالسبب اى السبب الحقيقي مما يتقدم على العلة لان ما يتوقف
الى الشئ وسبب اليه لا بد من ان يكون سابقا عليه والشرط مما يتاخر اى الشرط الحقيقي المحض يتاخر وجوده عن وجود صورة العلة
وان كان يتقدم على العتاق وما كان في تعليق الطلاق والعتاق فان قوله انت طالق او انت حر هو الذي يتقدم عليه عند جرح
الشرط ووجوده انما سابق على وجود الشرط ولا يقال الشرط كما يكون متاخر عن وجود صورة العلة قد يكون متقدما
عليه كما لا شهما وفي النكاح فانه يتقدم على العلة وهي الايجاب والقبول صورة وتبنى لانا نقول نحن لانكر تقدم الشرط على
صورة العلة ولكن نقول اذا تقدم لم يتحقق شرط بل كان شرطا مشاهيا بالسبب من حيث ان تقدم وجوده لا يتحقق

معنى الانتفاء الى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب المحقق الا ترى ان العلة لو وجدت بعد وجوده لما توقف انتفاءه على شيء وكان وجوده سابقا فبطلت الى حصول الحكم بواسطة العلة فثبت ان فيه معنى السبب بخلاف ما اذا تأخر وجوده عن صورة العلة قال الفقهاء العلة بعد وجود صورته متوقف عليه فكذا كتحض شرطه لوجوده ما ذكر في بعض نسخ اصول الفقه لا صحابنا ان الشرط اذا صار علة لا يكون في معنى العلة ثم ان كان سابقا كان في معنى السبب وان كان متاخر او متزامنا كان شرطا صحابنا هو ان حل القيد و ان شابه السبب لما قلنا لكنه شابه السبب النخلص لا السبب الذي فيه معنى العلة لان السبب الذي فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافا له وحادثه كقول الدابة وسوقها ومعهما ما هو العلة وهو الباقي غير حادثه بالشرط وهو حل القيد بل هو حادث باختيار صحيح فاقطع به نسبة من الشرط من كل وجه وكان بمنزلة اسباب المحض فكان التلف مضافا الى ما اعترض من العلة وكون ما سبق من الشرط ولا يلزم عليه ما اذا امر علة الغير بالباقي فابق حيث يلزم الامر وان اعترض فعل قاعل مختارا على الامر لان الامر بالباقي استحال العبد فاذا انفصل به الا باق يصير فاصاله يستلزمه كما اذا استخدمه فخدمه يصير العبد اذا عمل وتوقف استحالته بمنزلة الالة التي لا اختيار لها فبذلك التلف الى استحالته فاما حل القيد فانه لا زال له كما ان فلان يضاف اليه عند اعترض فعل مختار عليه قوله فاما على حل القيد من ذلك العمل كارسال الدابة فمن ارسلها في الطريق فمالت بينة وليست عن سنن الطريق ثم سارت او وقفت ثم سارت في ذلك الطريق فاصابت شيئا لم يقصد المرسل لانه حكم ارساله قد اقطع بالبحر ان والوقوف ثم انها انشأت سيرا فاختارها وكان كما لو كانت الا ان لا يكون لها طريق غيره الذي اخذت فيه فحينئذ يكون ضامنا لانه انما يسير في الطريق الذي يمكنها ان تسير فيه وقد سارت في ذلك الطريق فكان هو سابقا كما كان في البسوط واحترز لقوله فمالت بينة وليست عما اذا ارسل دابة في الطريق فسارت فاصابت في وجهها شيئا ضمن المرسل كما اذا صار بها لانه سابق لما اذا امت تسير على سنن ارساله الا ان اى لكن المرسل وكان قابلا ليقول كيف يكون حل القيد وهو بشرط كارسال الدابة وهو سبب فقال المرسل صاحب سبب الاصل لان ارساله ليس بانالة للمانع وقد اعترض عليه فعل من مختاره وهو غير منسوب الى السبب حيث لم يذهب سنن ارساله وهذا الذي حل القيد صاحب شرط لان العمل ازالة للمانع عن الباقي جعل سببا باعتبار تقدم الشرط على العلة وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه وكان في القطار الحكم عتقا و اضافته الى اعترض من الفعل سواء قوله قال ابو حنيفة والى يوسف يعني على هذا الاصل الذي منه انه قال لا يمين فتح باب القفس قطار الطير يعني في قول الفتح اذا اختلف فيه فانه اذا طار بعد ساقه لا يمين الفتح بل انما كان وفي ذكر القطار ثمانية اليه انه اى الفتح لا يمين لان هذا اى فتح باب القفس شرط لانه ازالة للمانع من الطير ان جرى مجرى السبب لما قلنا ان الشرط اذا تقدم كان له حكم السبب وقد اعترض على هذا الشرط فعل مختار غير منسوب اليه لان الطير ان الذي به تلف الطير لم يحصل بالفتح بل باختياره الطير ان واخرج فبقى الاول وهو فتح الباب سببا محضا اى شرطا في معنى السبب النخلص فلم يجعل التلف مضافا اليه بخلاف السقوط في البيرة لانه الاختيار له في السقوط الى الفتح بل قصر على الخروج كما قصر على الباقي في مسألة حل القيد بخلاف السقوط في البيرة حيث يضاف التلف فيه الى الشرط ولم يقتصر على العلة لان ما اعترض على الشرط من السقوط هناك حصل لا عن اختيار حيث لم يكن حاله يمين ذلك المكان فلم يصح السقوط لقطع الحكم عن الشرط و اضافته اليه حتى اذا سقط لنفسه في البيرة ومنه ولم يمين السحافر لان ما اعترض على الشرط وهو القطار في البيرة علة صالحة لاضافة الحكم اليه لصدور

من تتحارب على وجه القصد اليه فالقطع بنسبة الحكم عن الشرط واقصر على العلة ونحوه سوق الدابة الذي هو سبب لان السوق مفتوح على الدواب كذا فاستند الى المكره وافتح رفع المانع وليس يحمل على الخروج وكذا اذا ارسل كلبا على صيد فقتله بجمل كانه قتله نفسه لان الارسال سبب حامل على الدواب بعد التعليم كالسوق قبل ذلك فاما فتح الباب فلا الايرى انه لو فتح باب الكلب حتى يخرج فصاد ولم يحمل ولم يملك ذلك بخلاف الارسال كذا في الاسرار وقال محمد والشافعي رحمهما الله اذا كان الطير ان في فور الفتح فقتل من الفتح لان فعل الطير بدو شرع فلم يصح الاضافة بالحكم اليه وكان مضافا الى الشرط ولان الطير لا يصير عن الطير ان عادة والعادة اذا تأكدت صارت طبيعة لا يمكن الاخر عنها فاذا خرج على الفور وسقط على عاقبة كان الخروج على العادة بمنزلة سبيلان الذين عند شق الزرق فيكون الفتح سبب وجوب ضمان كالشئ ولم يطل الاضافة اليه باختيار الطير في الطير ان لانه اختيارا فاسد كما اذا اصاح باللدابة فذميت صارت ضمانا وان ذميت فمختارة لانه اختيارا فاسدا في الصبح سابق فاشبهه القود وجبر الكا ولو القى حية على انسان فلسفه وجب الضمان وان كانت في السبع فمختارة لان السبع لما عادة متأكدة فالتحقق بالطبيعة ونقط اختيارا فاذا لم يخرج في فور الفتح لا الضمن الفتح لانه اذا لم يخرج في فور الفتح علم اختيارا استأثرت عادتها فكان الخروج بعد ذلك بحكم الاختيار فاشبهه حل القيد والسجوان فعل البهيمة لا يعتبر لاسباب حكم فاما القطعة فيعتبر كالكلب يميل عن سنن الارسال وكاللدابة تحول بعد الارسال فكذا هذا ولان الاصل ان يضاف الحكم الى العلة لا الى الشرط والسبب فلا يجوز ترك هذا الاصل من غير ضرورة وليس بها كالسوق لان السوق محل على الدواب كذا كما بينا ففتقل الفعل الى المكره ولا كالتا السجدة لانه مباشرة الاتلاف اذا التا عليه تصرف فيه بخلاف مسئلتنا وطير مسئلتنا في حجر الحية لو فتح جوار فخرجت واستت لاضمان عليه الضمان اما القسم الرابع من الاقسام المذكورة وهو الشرط اسما لا حكما وكل حكم لعلق لشطين كان ادلهما وجوب شرط اسما لا فقارا الحكم اليه في نفس الامر لاحكام لان وجود حكم يتأخر الى وجود الشرط الاخر فلم يكن الاول شرطا الا اسما واما القسم الخامس وهو الشرط الذي هو بمعنى العلامة فمثل الاحصان في باب الزنا كما يحكي بيانه قوله واما العلامة هي الامارة في اللغة كالليل للظريق والمنازة للسبي وفي الشرح هي ما يعرف بوجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه فيكون العلامة على طريق الحكم عند وجوده فمثل التكية في الصلوة اعلام على الانتقال من ركن الى ركن والاذان علم صلوة والتلبية شعار الحج ومثل رمضان في قول الرجل لاهرته انت طالق قبل رمضان لشهر فانه معرف محض للزمان الذي يقع فيه الطلاق وقد تسمى العلامة شرطاً يعني بطريق المجاز وذلك مثل الاحصان في باب الزنا فيقول احصان الزنا عاقر عن اجتماع سبعة اشياء العقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول بالنكاح وكون كل واحد من هذه وجوبه مثل الاخر في صفة الاحصان والاسلام وقال شمس الامنة رحمه الله شرط الاحصان على الخصوص شيان الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح باصراة هي شدة فاما العقل والبلوغ فهما شرطان الهية للعقوبة لا شرطان الاحصان على الخصوص والحرية شرط يميل للعقوبة وانما قلنا الاحصان علامة امي معرف وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لم يتوقف العقادة عنه للرجم على الصلابة بعدت بعده فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت لوجوده الرجم ومعلوم انه ليس لعلته ولا سبب ايضا لانه ليس بطريق ففصل اليه ففصلنا ان الرجيم غير مضاف اليه وجوباً به ولا وجوداً عند وجوده وكلمة عبارته من حال في الزنا في يصبر الزنا في

ملك الحالة موجبا للرحم وكان معترفا ان الزنا حين وجد كان موجبا للرحم فكان علامة لا بشرط هذا هو طرية القاضي الامام ابي زيد
 في التقويم واختارنا بعض المتأخرين فانما اصحابنا المتقدمون وعامة المتأخرين ومن سواهم من الفقهاء فقد سموا الاحصان شرطا
 لجوب الرحمة لعلامة شرعية بان شرط الشيء ما يتوقف عليه وجوده والاحصان بهذه المثابة لان وجوب الرحمة بالزنا يتوقف
 على وجود الاحصان فكونه سابقا على الذي غير متأخر عنه لا يحيل بشرطية كالمطالبة بشرط العورة والنية فانما سابقا على الصلوة
 بحيث لا يتصور تأخرها عن صورة الصلوة وتوقف العقد والصلوة عليها وكذا الاشهاد في النكاح سابق على كونه لا يتصور تأخير
 عنه وتوقف العقد عليه بعد وجود صورته ثم انها شرط حقيقة لا خلاف لتوقف صحة الصلوة والنكاح عليها وليست
 بعلامات وكذا الاحصان للرحم وقولهم لم يتعلق به وجود غير مسلم عند ثبوت الرحمة متعلق به اذ الزنا لا يوجب الرحمة بدون الاحصان
 بحال كالسرقة لا يوجب القطع بدون النصاب وهو شرط بلا شبهة كذا الاحصان وقولهم لا بد للشرط من ان يكون متأخرا عن
 صورة العلة ليتوقف العقد والعلة عليه غير مسلم بل الشرط قد يكون متقدما على صورة العلة كما يتبين وقد يكون متاخر عنها كما
 في تعليق الطلاق والتناق بناء على ان العقد لبعض العطل لا يقبل الانفصال عن وجود صورته كما في النكاح والبيع وبعضها يقبل
 ذلك كالطلاق المعلق والعناق المعلق وسائر ما يقبل التعليق بالشرط فالشرط في هذا القسم يتأخر عن صورة العلة وفي القسم الاول
 لا يتأخر لان الشرط لا بد من ان يكون سابقا على الشرط والمشرط هو العقد لما لم يفصل عن الصورة لا يتصور تأخر الشرط
 عن ضرورية قوله ولهذا اسي ولان الاحصان علامة وليس بشرط حقيقة لم يضمن شهود الاحصان اذ ارجعوا بحال يعني سوا رجوع
 مع شهود الزنا ورجعوا وحدهم قبل القضاء او بعده لان العلامة ليست بصاحبة لخلقها عن العلة اصلا لما ذكرنا انه لا يتوقف
 بها وجوب ولا وجود فلا يجوز اضافة الحكم اليها لوجوب خلاف ما اذا اجمع شهود الشرط واليمين ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون
 عند بعض المشايخ لان الشرط صالح لخلقته عند تعدد اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به وعند زفر جرحه المقتضى ان رجع شهود الاحصان
 وحدهم ضمنوا دية الشهود وعليه وان رجع شهود الزنا والاحصان جميعا ليشركون في الضمان لان الاحصان شرط الرحمة
 ومن اصله لان الشرط والعلة سواء في اضافة الضمان اليها لان الحكم يقف على الشرط كما يقف على العلة لا يتصور تأخر
 الا عند وجودها فيضاف الحكم الى كل واحد منهما واجوبا ما قلنا ان الاحصان ليس بشرط فلا يجوز اضافة الحكم اليه بوجبه
 ولكن سلمنا انه شرط على اختياره المتقدم فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود الشرط لا يضمنون بالرجوع عند عدم
 العلة الا اضافة اليها ومنها شهود الزنا شهود العلة وسبب صالحة الاضافة الحكم اليها فيضاف التالف اليهم فان
 رجعوا وجب الضمان عليهم فان ثبتوا القطع الحكم بشهادتهم عن الشرط ولا يلزم عليهم ما اذا رجع شهود الشرط وحدهم في مسئلة
 شهود الشرط واليمين لانه لا راد فيهم عن السلف واختاره عامة المحققين مثل شمس الامة رحمه الله وابي اليسر والامام البرقي
 ونحوهم فيه انهم لا يضمنون شيئا على ان هذا الشرط وهو الاحصان يستحيل اضافة احد اليه لان احد عقوبة متناهية والاحصان
 خصال حميدة يستحيل اضافة العقوبة في الشرع الى الخصال الحميدة وصار مضافا الى الزنا من كل وجه بما
 حصل في العقل ولما قيل في شرح رجمه التذمين بيان في اربع التي هي خطابات الشارع وما يتعلق بها شرعا في بيان العقل
 لان الخطاب لا يثبت في حق من لا عقل له فكان بيان العقل وانكائه من اللوازم قول اختلف الناس في اهل القبلة في

في كذا فتأملت العقول على موجبة لما استحسنه مثل منقعة اصناف بالارضية ومعرفته لنفسه بالعبودية وشكر النعم والافاء المحرقة والاعتراف بموجبه
 لما استبقته مثل الجمل بالاصناف جبل جلاله والكفران بنعمائه العيب والسفاهة والظلم على التخليع والنيات فوق الدليل الشرعية لان عقل الشرع
 ليست بموجبة لذواتها بل هي امارات في الحقيقة وتجري فيها المنسج والتبديل والعقل بذاته موجب محرم لهذه الاشياء من غير ان يجري فيها
 التبديل فكان في الايجاب والتحريم فوق العقل الشرعية والمراد من الايجاب والتحريم فيه ان الشرع لو لم يكن واردا في هذه الاشياء بالاصناف
 والتحريم حكم العقل بوجوبها وحرماتها ولم يتوقف ثبوتها على السمع ولا الغنى بالوجوب والتحريم انه يستحق الثواب بعقله والعقاب بتركه لانها لا تروى
 الا بالسمع بل المراد منها ان ثبت في العقل نوع ترجيح للايمان باحسنه ونوع ترجيح للاستماع عما تجه بحجته لا يحكم العقل لان العقل
 والترك فيها سواء بل لعقل ضرورة ان الايمان باحسنه بوجوب نوع مدحه والاستماع عنه بوجوب نوع لانه والاستماع
 عما تجه بوجوب نوع مدحه والايمان باحسنه بوجوب نوع الكفاية قوله فلم يجوز ان ثبتت كذا الغنى لما كان العقل فوق العقل في القوة
 عندهم لم يجوز ان ثبتت بدليل الشرع ما لا يدركه العقل واليقينه فانكروا ثبوت ركنية الله تعالى في الاخرة بالخصوص الدالة عليها فامتنع
 بان ركنية موجود بلا شبهة وكيف مع انه لا بد للروية من جهة معينة ومسافة مقدرة لاني غاية البعد ولاني غاية القرب مما لا يتبدى اليه
 العقل فلا يجوز ان يروى ثبوتها بالنص وانكروا ان يكون القبايح من الكفر والمعاصي وافلحة تحت ارادة الله تعالى شيئا لان اضافتها
 الى ارادة وشيئة مما يقبحه العقول فلا يجوز ان يروى الشرع بذلك وانكروا ان يكون التشابه مما لا حظ للايمان فيه لانه لو كان كذلك
 لكان انزال التشابه امرا باعتمادا لا يدركه العقل وانه لا يجوز جعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل لان العقل اصل موجب بنفسه عندهم
 فوق الدليل الشرعي فاذا صار الانسان كليل يحتمل عقله الاستدلال بالشاهد على الغائب فقد تحققت العلة الموجبة في حقه فيتوجب عليه العمل
 بالايمان ثم فسر ذلك بقوله وقالوا لا عذر لمن عقل صغيرا كان او كبيرا في الوقف على الوقف عن طلب الحق وترك الايمان بالله تعالى
 وكان الصبي العاقل مكلفا بالايمان وكان من لم تبلغ الدعوة اصلا وتشاء على شاطئ جبل ولم يلقه ايمانا ولا كفرا ومات على ذلك
 من اهل النار لوجوبه بالايمان في حقه وهو العقل وقالت الاشعية بالاعتبار بالعقل اصلا الغنى لا يدخل له في معرفة من الاشياء وقبحها بان
 السمع ولا اثر له في ايجاب الاشياء وتحريمها بحال بل الموجب هو السمع فلا يعرف حسن الايمان والصدق والعمل وترجح اضدادا بالعقل قبل
 السمع فالبلوا ايمان الصبي لعدم ورود الشرع في حقه وعدم اعتبار عقاب فكان ايمانه كايما صبي غير عاقل فلا يقسم وقالوا من اعتقد المشرع
 ولم تبلغ الدعوة فهو معذور حتى يبار ان يكون من اهل الجنة وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي العذاب
 قبل البعثة ولما انتفى العذاب عنهم انتفى عنهم حكم الكفر ولقبوا على الفطرة بقوله تعالى فلما يكون للناس من علم الله حجة بعد الرسل
 اخبرنا ان حجة كانت قائمة لهم قبل الرسل على تركهم الايمان فلو كان العقل قبل السمع موجبا لكانت حجة الله تعالى قبل بعثة الرسل قائمة
 في حقهم وبان الله تعالى اخبر في غير موضع ان حقوة النار ليقولون للكافرين الم ياتكم رسل منكم فيقولون ان بل نقدر منهم الحجة فالتزم
 استجابتهم النار بالرسول لا بالعقول وحدها وبان الله تعالى جعل الهوى غاليا في النفوس شاعرا بالعقول اجابا للمنافع والمغيطوط
 فيجرح الانسان على ما عليه اصل النية في فك عقله من امر الهوى وتنبيه قلبه عن لزوم العقلة بلا شرع من جبال اكثر من جرج الصبي العاقل
 بسبب نقصان عقله لا اذراك ما يدركه البالغ ثم ذكرك العذر اسقط عن الصبي وجوب الاستدلال بعقله ونقط حجة الخطاب وقال
 يسقط الاستدلال بمجرد العقل قبل اعانة الوحي كان اولي وتمسك من جعل العقل حجة موجبة بدون السمع لقصة ابراهيم عليه السلام

فانه قال لا يهمني اني اربك وقومك في ضلال مبين وكان هذا القول قبل الوحي فانه قال اربك ولم يقل اوحى الى ولو لم يكن العقل حجة فبذلك
 وكانوا مستدركين لما كانوا في ضلال مبين وكذلك استدلاله بالجوهر فعرف به من غير وحي الله تعالى جعل ذلك الاستدلال منه حجة
 على قومه لقوله عز ذكره وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم عليه قومه وبان الله عاتب الكفار في غير موضع بان اولهم اسيروا في الارض فينظروا
 كيف كان عاقبة الذين من قبلهم فاجرا ان قلوبهم عمى تبرك التامل ولو كانوا مستدركين لما عوتبوا بطلن الترك وبان العجزة بعد
 البرحمة لا يعرف الا بالليل عطفه وايات السموات في العالم اول على المحدث من علامات معجزة على اننا من الله تعالى فلما كان بالعقل
 كفاية معرفة العجزة والرسالة كان به كفاية معرفة الله تعالى بالطريق الاول ولما كان بالعقل كفاية كان بنفسه حجة بدون
 الشرح ولزم العقل به كما يجب بالشرح وسائر الحجج اذا قامت كذا في التقويم والاسرار قوله والقول الصحيح في الباب اى باب العقل
 ان العقل غير موجب بنفسه لا كما قال الفریق الاول وغير ممدد ايضا كما قال الفریق الثاني فان من انكر معرفة الله تعالى
 بدلائل العقل وجد ما فقد قصر من الرغف الاستدلال بلا وحي ولم يعزده بعلمه الموحى مع انه ثابت في اصل الخلقة فقد غلا
 بل العقل معتبر بالاثبات الالهية اى الالهية الخطاب اذا الخطاب لا يفهم بدون العقل وخطاب من لم يفهم شي كان العقل معتبر بالاثبات
 الالهية وهو من اجزائهم لانه ان يمتد به من سائر الحيوانات فهو آلة لمعرفة المصانع التي هي اعظم النعم واعلانا ومعرفة مصانع الله
 والديانة وهو اى العقل نور في بدن المادى وقيل محله سنة الراس وقيل القلب كفى به اى بذلك النور طريق مبتدأ به من حيث
 ينتهي اليه وركب الحواس انما سمى نور لان معنى النور هو الظهور للمادراك فان النور هو الظاهر والمظهر والعقل بهذه المثابة البصيرة
 التي هي عبارة عن حين الباطن كالشمس والبرق العين الظاهر بل هو اولى بسميته النور من الانوار السمية لانه لا يظهر بها الا الظاهر
 الاشياء فيذكر العين بها تلك الظواهر لا غير فاما العقل فيستبين به لواطن الاشياء ومعانيها ويدرك به حقائقها واسرارها وكان
 باسم النور وقوله يتبدل مستند الى الطرف وهو السجى والمجرد والسجى به صفة للطريق والضمير في يرجع الى الطريق وفيه الى امثاله
 وفيه فيذكره الى المطلوب وفيه تامل الى القلب ليعني ابتداء عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهي اليه وركب الحواس
 ومن هنا قيل بدات المعقولات بخاتمة الحسوس وذلك لان الانسان ذا بصيرة يتبين لقلبه طريق الاستدلال بنور العقل
 فاذا نظر الى بقا ويرفع وانتهى اليه ليعبره يدرك بنور عقله ان له بانيا لا محالة ذا حيوة وقدرة وعلم اسنى سائر اوصافه
 التي لا بد للبنا منه واذا نظر الى السماء ورأى احكامها ورفعتها واستنارة كواكبها وعظمها تتحركها وسائر ما فيها من العجائب
 استدل بنور عقله انه لا بد لها من صانع حكيم قادر عظيم حتى عليهم فهو معنى قوله فينتهي الى اى ليعبره المطلوب للقلب فيذكر القلب
 المطلوب اذا تامل ان دفقة الله تعالى لذلك وهذا انما يتحقق في محسوسات فاما فيما لا محسوسات اصلا فانما يتبدى طريق العلم به من حيث
 يوجد كالمعلم مثلا فانه ليس محسوسا لما خرج فيه الى معرفة انه معنى راجع الى ذات العالم ابراهيم الى غير ذاته يعرف ذلك بالعقل
 من غير انقطاع اثر الحواس وقيل هو قوة ضرورية لوجودها لا يصح ذكر الاشياء وتوحيه ككيفية الشرع وهو مما يعرف لكل انسان
 من نفسه وفيه الماشي هو جوهر يدرك به الغاميات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة وقيل هو جوهر طهر ساجد القدوس وروح
 بروائح الانس وادع في قواها البشرية واصداق الانسانية كلها استنارة به متابع الحقيقة واذا اظلم حتى يدرك الدين
 وهو اى العقل كالشمس في الملكوت الظاهرة اذا برزت اى طلعت كانت العين مدركة للاشياء المشابهة اى بنورها

من غير ان توجب الشمس وية تلك الاشياء او تكون هي مدركة اياها او تكون العين مستفيدة في الادراك عنها فكذلك القلب يدرك ما هو عاين
 عن الحواس بنور العقل من غير ان يكون العقل موجبا لذلك او يكون مدركا بنفسه بل القلب يدرك ابداء شرايق نور العقل بتوفيق الله تعالى
 والملكوت الملك والتمار امة للمبالغة كما ان عيوب والرجوت والحجوت وشعاع الشمس ما يرى من ههنا عند طلوعها كالقضببان والشماس
 بالكمس شعله نار ساطعة قوله وما بالعقل كفاية بحال يعني ان العقل والكان الله المعرفة لا يقع الكفاية به في وجوب الاستدلال بالحصول
 المعرفة سواء انضم اليه دليل السمع ام لا اما اذا لم ينضم فلما بناه الله فلا تصلح الا بسبب شئ بنفسه واما اذا انضم اليه دليل السمع فلان الاشياء
 حتمية يضاف الى دليل السمع لا الى العقل واذا وجد العقل بالحصول المعرفة قبل انضمام دليل السمع وبعده لا يتوفيق التداعي في فهم
 من عاقل قبل ورود الشرح وبعده يتفصل العقل في مضائق الحقائق مستخرج لفكره وقرينة بحضرة الدقائق لما حرم الغاية وهو
 لم يتبدل الى سواد الطريق ولم يعرف سبيل الرشاد لبعده فلما في غباوته وبعده حصلت المعرفة بتوفيق الله وانه لا يتقوى الفصل
 والقائمة وتقريره على الدين القويم وثبته اياه على الصراط المستقيم فلم يكن مسلم عرف سبيل الرشاد وسلك طريق السداد ثم لما ادرك
 انخذلان ضل عن الطريق بالارتداد ورواه من الصلاح الى الفساد وقابل الحق بالعباد والاعتقاد وقصار من اخوان الشياطين
 بعد ما كان من ابناء الدين واهل الصدق واليقين لغوفا بالتد من الربيع والطفنان ودرك الشقاوا وانخذلان بعد نيل سعادة الهدى
 والاسيان انه الكرم المنان فثبت انه لا كفاية بالعقل بحال ولا معونة لامن عند الكرم المتعال قوله ولما اسي ولانه لا كفاية بحجود
 العقل لوجوب الاستدلال فلما في الصبي العاقل انه غير مكلف بالاسيان وان صغره الاداء على خلاف ما قاله الفرق الاول
 لان الوجوب بالخطاب والخطاب ساقط عن الصبي بالنضج حتى اذا غفلت المراهقة وهي التي قربت الى البلوغ ولم تصف الاسيان
 يعني بعد ما استوصفت ولم تقدر على الوصف لو بلغت كذلك اسي غير واضحة ولا قدرة على الوصف لبيان من زوها لانها قد صارت
 مكلفة بالاسيان بالبلوغ فثبت بما ذكرنا ان الصبي غير مكلف بالاسيان اذ لو كان مكلفا به لكانت في مسئلة الادبى لعدم الوصف كما بعد
 البلوغ قوله وكذلك اسي مثل ما قلنا في الصبي قلنا في البالغ الذي لم تبلغ الدعوة انه غير مكلف بالاسيان بحجود العقل لما بناه الله العقل
 غير موجب بنفسه اذ لم يصيف ايمانا ولا كفرا ولم يقدر على شئ كان معذورا اذ لم يكن اهلا لذلك العواقب بان بلغ على شأني
 جبل صلات عن ساعته فاما اذا اعانه العبد بالتجربة واسم له ذلك الواقف لم يكن معذورا لان الاله لا يدرك مدة التأمل بمنزلة
 دعوة الرسول في حق تنبيه القلب عن النوم الغفلة فلا يعذر بعد الا يري انه لا يري بناء الا وقد عرف له ما يتاول لا صورة الا وقد
 عرف له مصورا فكيف بعد وية صور احسنه وبعد ادراك مدة التأمل في حيلة نجا لهما ومصورا بل يلزم من النظر والاستدلال
 ما يتم به المعرفة وذكر في بعض الشروح ان معنى التجربة اذ اراد اسي تجربة ان البناء لا يقوم بنفسه بل يقوم بغيره وادرك زمانا
 يدرك فيه عواقب الامور ثم هو لم يتأمل في خلق نفسه من تغير احواله واحوال سائر المخلوقات مع ظهور الايات ووضوح الدلائل
 ظهور الاشياء فيه عاقلا ولا يتراب فيه احد على ما قال الله تعالى نشرهم اياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق كان
 مقتضى الاسيان تارة كما اياه مع وضوح ولا نكته فلم يكن معذورا قوله على نحو ما قال ابو حنيفة رحمه الله كيف اقامته الاسمال و
 ادراك زمان التأمل مقام بلوغ الدعوة منها على ما قال ابو حنيفة رحمه الله في السفينة اذ بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع ماله اليه
 وان لم يونس منه رشدا مع ان دفع المال ليخلصه انياس الرشدا بالنضج بالشرط معدوم قبل وجوده لانه لما استوفى هذه المدة

لا بد من الاستيفاء بالاجابة والاستحسان في الغالب لانها مدة يتوهم صيرورتها جديها والبلوغ تحقيق في الكلام بعد ثبوت عشرة سنة يمكن
ان يولد له ابن سنة اثنتين ثم ان ولده يبلغ الثنتين عشرة سنة ويولد له ابن سنة اثنتين فيصير الاول جدا بعد تمام خمس وعشرين سنة ومن صار
فرعه اصلا فقد تناها هو في الاصل فلا بد من ان يستفيد رشدا بنسبة حاله فيقام هذه المدة مقام الرشد والشرط رشدا كونه وقد وجد اما
تحقيقا او تقديره باستيفاء مدة التجربة فيجب في المال اليه وكذلك مهنه بعد مضي مدة التامل لا بد من ان يستفيد العاقل بصيرة ومعرفة
بصائغ العقل في الامانة والظاهرة في الحجج الباهرة فاذا لم يحصل له المعرفة بعد هذه المدة كان ذلك الاستحقاق باجوب كما يكون بعد دعوة الرسل
فلا يكون معذورا قوله وليس على المحمدي هذا الباب دليل قاطع ابي ليس على هذا الاممال وتقدير زمان الامتحان والتجربة في
هذا النوع وهو العاقل الذي لم يتقبل الدعوة او في هذا الباب الذي كان لصده وهو باب التجربة والامتحان دليل قاطع لعدم عليه
وسمى انه كذا وكان رد لما قيل انه متقدر بثبوت ايام اعتبارا بالمدته فان اذا استعمل لعل ثلثة ايام فقال انه ليس بمقدر بل هو يختلف
باعتداف الاشخاص فان العقل متفاوت في اصل الخلقة فرب جائل متدري في زمان قليل الى ما لا يتدري اليه غيره في زمان كثير
فيقتض مضيقه الى الله عز وجل اذ هو العالم بمقدار ذلك الزمان في حق كل شخص على حقيقة فيضواعه قبل ادراكه ولياقيه بعد
ويؤيده ما ذكر في التقويم في هذا الموضع ثم قد ردت مدة العذر الى الله تعالى ما يعرف بالعقل فعلى هذا الوجه يكون قوله ليس كذا من
ثمة الكلام الاول متصلا بقوله لم يكن معذورا ويكون قوله من جعل العقل كذا ابتداء كلام بعد ذكر هذه الاقوال ويجوز ان يكون
معناه وليس على السجدة الذي يوقف به على المقصود من كون العقل موجبا بنفسه وغير موجب اصلا او كونه حجة عند استيفاء مدة التامل
وليل قاطع من نص محكم او دليل عقل ضروري نحو ذلك فعلى هذا الوجه يكون ابتداء كلام وقوله من جعل العقل من ثمة
من جعل العقل حجة موجبة بنفسه بحيث يمنع الشرع اسي وروا الشرع بخلافه او يمنع شرع الكلام بخلافه او يمنع وجود الشرع
بخلافه فليس معه دليل يعتمد عليه اسي ليس دليل قطعي من شرعي او عقل يعتمد عليه اذ لم يرد في الشرع دليل قطعي على ان العقل موجب
بنفسه ولم يوجد عليه دليل عقل بل اعتمد امور ظاهرة تسليها له ولا يلزم من تسليمها كون العقل موجبا بنفسه فانه قال عرف حسن بعض
الاشياء كالاسمان وشكر المنعم بالعقل وقبح بعضها مثل الكفر والبعث به وعلم ان الشرع لم يرد تحسين ما قبح العقل فلا يقبح ما حسنه
حتى لم يرد ونسخ الاسمان والارور وشرعية الكفر فعلم ان العقل موجب بذاته بدون شرع وان الشرع تابع له فيما عرف حسنه
وقبحه به ونحن نسلم معرفة الحسن والقبح بالعقل والاشناع نسخ ما حسنه وشرع ما قبحه ولكن ذلك لا يدل على ان العقل موجب بنفسه لانه
ما جاز نفسه بل الموجب هو الله تعالى في الحقيقة ولكن بالعقل يعرف ذلك لانه تعالى جعله دليلا وطريقا الى العلم والدليل بنفسه لا يكون
موجبا ومن انى العقل من كل وجه وهم الاشهرية ولا دليل له اسي ليس له دليل قاطع ايضا فهو منزهة عن المشافعي رحمه الله بدليل انه
قال في قوم لم يبلغهم الدعوة لوقتهم المسلمون قبل الدعوة فممنوا ما هم فجعل كفرهم عفوا حيث جعلهم كالمسلمين في الضمان واصحابنا
قالوا لا يضمنون لان قتالهم والكلان حراما قبل الدعوة ليس لسبب الضمان لانا لا نجعل كفرهم عفوا سجلا ولم نجعل عفوهم عن الايمان
والكفر عذرا بعد استيفاء مدة التامل فكان قتالهم قبل الدعوة مثل قتل نساء اهل الحرب بعد الدعوة فلا يلزم الضمان وقوله وليك
متصل بقوله فلا دليل له ايضا ولقوله وليس معه دليل يعني انما قلنا انه لا دليل للكفر بعين لان القائل يكون ملغى لا يجدي في انصاف
الشرع ان العقل غير معتبر لادله فلو انما يلغى بطريق الاجتهاد والعقول لانه لما لم يجد ايضا لا بد له من الرجوع الى العقول

بان يقول قد وجدنا من العقلاء من اتفق لعدم العقل في سقوط التكليف عنه باعتبار سقوط الخطاب عنه مشرقا كاصبي العاقل ففرقنا
ان العقل ساقط لا اعتبار عند عدم الشرع وخالفنا كان متناقضا في مذهبه لانه اثبت بالعقل ان العقل ليس بحجة فصار كانه يقول
العقل حجة وليس بحجة ثم رد قول الفرق الاول فقال وان العقل كسيرة الهمة ويوجب لفتها ايضا عطف على قوله انه لا يجزى وهو بالاطراف لا يمتنع
ايضا بعد حجة موجبة بخصه لان العقل لا يفتك عن الهوى لانه لا عقل في اول الفطرة والنفس خالقة بهما واذ احدث العقل
حدث مغلوبا به الا في حق من خصه التدبر حجة واذ كان مغلوبا لم يكن له عبرة لان المغلوب في مقابلة الغالب في حكم العدم فلا يصح حجة بخصه
الا يمتنع انه لا يجوز في الحكمة الزام العمل حسابا والعمل مغلوب بالمنازع فكذلك لا يحسن الزام العمل بالحجة والسجدة فوجه مغلوبه لغيره واذ كان
كذلك لا بد من تأييده بدعوة الرسول او ما يقتضيه مقامها من ادراك ضمان القابل والتجربة للتمسك بحجة فان قيل قد تمسك كل فرقة بخصه
كما يكون فكيف ذكر الشيخ انه لا دليل لهم فلما تلك لخصوص ما ولته بعضها معارض بعض فلم يتم الحجة لاحد الكيفيتين بما تاوليل الفرقين الاخر
ايما سببا لا يوافق مذهبه فصار كانه ساقطة في حق التمسك بها في هذه المسئلة المتعارضا على انك اذا تأملت فيها عرفت انها لا تدل
على ان العقل موجب بنفسه من غير ايجاب الشارع كما ذهب اليه الفرق الاول ولا على انه ملغى ايضا كما ذهب اليه الفرق الثاني
فكانت عن محل النزاع بمنزلة ذلك قال الشيخ رحمه الله لا دليل لهم واذ اثبت ان العقل من صفات الالهية اى من صفات تثبت بها
الالهية فلما الكلام في هذا اى في الالهية على تاوليل المذكور تنقسم على كذا

فصل في بيان الالهية الالهية الانسان للشيء صلاحية لصدور ذلك الشيء وطلبة منه وقبوله اياه وهى في لسان الشرع عبارة
عن صلاحية كوجوب الحقوق الشرعية له وعليه كذا قيل وهى الامانة التى اخبر الله تعالى بحمل الانسان اياها لقوله وعلما الانسان
اما الالهية الوجوبية فبناء على قيام الذمة اى لا تثبت هذه الالهية الا بعد وجود ذمة صاحبه لان الزمة هى محل الوجوب ولهذا
يضاف اليها ولا يضاف الى غير سبب والى هذا اختصاص الانسان بالوجوب دون سائر المخلوقات التى ليست لها ذمة وقوله
فان الادنى بولده دليل على قيام الذمة للانسان وله ذمة صاحبه للوجوب له عليه باجماع الفقهاء حتى ثبت له ملكا المرتبة وملك
الملك ابشر الولي وتبشر ويح اياه وحكي عليه لثمن والمهر لعقد الولي وهو ولد لما ذكر بعض من لم يشتم راسخ الفقه في مذهبهم في اصول
الفقه ان تقدير المال في الذمة لا معنى له وان تقدير الذمة من الثمرات التى لها حاجة في الشرع والعقل اليميل للشرع يمكنه
بان يطالب بذلك القدر من المال فهذا هو المعقول عرفا وشرعا فقال هى ثابتة بالاجماع فمن انكرها فهو مخالفا لاجماع والذمة
العمدة في اللغة لان لفظة لوجب لزم قال الله تعالى لا يبرقون في مؤمن الا واذ ذمة اى عمدا وقال عليه السلام وان ارادكم
ان تقطعوا ذمة الله فلا تقطعوا ذمة الله واما ذمة اى عمدا والمعادى بالشرع نفس رتبة لما ذمة وعمدا سابق كذا ذكره في الاسلام رحمه الله قوله بناء على عمدا
الماضى يعنى انما ثبت له الذمة التى هى عبارة في الشرع عن وصف يصير الشخص اياها للايجاب عليه والاستيجاب له بناء على العهد
الماضى الذى جهرى بين العبد والرب يوم الميثاق كما اخبر الله تعالى عنه لقوله تعالى واذ اخذ ربك من نبي آدم من ظهورهم ذمتهم
الاية روى سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي عليه السلام انه قال في تفسير هذه الآية اخذ الله الميثاق من ظهر آدم
فخرج من صلبه كل ذرية ذراعا ففشت بين يديه ثم كلمهم قبل اى عيانا بحيث يعاينهم آدم وقال السميت بركم قالوا لى شهدنا
نكالا الى قوله المبطلون وروى حديث اخذ الميثاق جملة حجة بالفاظ مختلفة منهم ابن عباس بن مسعود رضي الله عنه

وابن مسعود وابن كعب وحسن والسدي ومجاهد والوالعالية وعطاء بن الثابت وغيرهم رضوان الله عليهم اجمعين والى هذا القول ذهب
 عامة المفسرين واهل الحديث والفقه فها هو المراد قوله بنابر على عند المأخوذ المعنى العبد الذي اخذ عليهم يوم الميثاق فان قيل ظاهر الآية لا
 يوافق هذا التفسير فان الآية تدل على اخذ الزرية من ظهور بني ادم فان قوله من ظهورهم يدل من بني ادم بدل البعض من الكل بتكرير الجار
 والسند يدل على اخراج الزرية من صلب ادم فما وجه التوفيق قلنا وجه التوفيق ما قاله الكتاب ان الله تعالى اخرج ذرية ادم بعضهم
 من ظهورهم بعض على حسب ما اتوا الدون الى يوم القيمة فكان ذلك اخذ من ظهره وكان ذلك في ادم فمدة كما يكون في موت كل النفع
 في الصور وحيوة الكل بالنفع الثانية فان قيل فما وجه التزام هذه الآية ونحن لا نذكر هذا الميثاق وان تفكرنا وجدنا في ذلك
 قلنا انما الله تعالى ذلك ابتداء لان الدنيا دار تعذيب عبيدنا الايمان بالغيب ولو تذكرنا ذلك ان الابتداء وليس فاشي تنزل
 به السجدة وثبت به العذر قال الله تعالى في اعمالنا احصاه الله ونسوه واجبرانه سنينا بها ولان الله تعالى جده هذا العهد وذكرنا
 هذا العهد المنسبي سبحانه الى الكتاب وارسال الرسل فلم تذكر كذا في التيسير والمطلع وذكر في الكشف ان معنى اخذ ذريتهم من ظهورهم
 اخذهم نسلا واسما وسم على انفسهم وقوله الست برأيهم قالوا ابي شهدنا من باب التمثيل والتخييل ومعنى ذلك انه نصب لهم الادلة على
 ربوبية ووحداية وشهدت بجهادهم ولصائرهم التي ركبها في انفسهم وجعلها ميمنة بين الضلالة والهدى فكانت اشهدهم على انفسهم و
 قسرتهم وقال الست برأيهم وكانهم قالوا ابي انت ربنا شهدنا على انفسنا وقررنا بوحدايتك وبالتخييل واسع في كلام الله تعالى وسوله
 عليه السلام وفي كلام العرب والى هذا القول قال شيخ ابو منصور وجماعة من المحققين فعلى هذا يكون اخذ الميثاق الذي نحن بصدد
 اثباته بالسنه دون الآية قوله وقيل الانفصال هو خبر رومن وجهه معني في كمين قبل انفصاله عن الامم خبره من وجهه حسا وحكما
 اما حسا فلان قومه وانتقاله لقرارات الامة وانتقالها كيدنا ورجلها وسائر اعضائها ولما اتقضى بالمقرض عنها عند الولادة
 واما حكما فلانه يعققت لبعثها ويرق باسترقاقها ويدخل في البيع بيعها ولكنه لما كان منفردا بجميعة معدلا لانفصال وصيرته
 نفسا بغير اسلم كين خبر الامم مطلقا فلم يكن له ذمة مطلقة اى كماله حتى صلح كمين لان يجب له الحق من الحق والارث والوصية
 والنسب لم يجب عليه اى لا يصلح لان يجب عليه الحق حتى لو اشترى له الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب
 واذا انفصل عن الامم بالولادة فظهر له ذمة مطلقة بصيرته نفسا من كل وجه وبخلف على الشرط والجواب كان اى صار الاسباب
 ذمته للوجوب له وعليه كان ينبغي ان يجب عليه الحقوق بجميعتها كما يجب على البالغ لتحقيق السبب وكما ان الذمة غير ان الوجوب اى
 كمن انفس الوجوب غير مقصود بذاته بل المقصود منه حكم وهو الاداء عن اختياره لتحقيق الابتداء ولم يتصور ذلك حتى حق له
 العجزه فجاز ان يبطل الوجوب اى لا يثبت في حقه اصلا لعدم حكمه وهو المطالبة بالاداء وعرضه وهو الابتداء لغوات لقصور الاداء
 من اختياره كما بعدم عدم محله مثل بيع الحجر واعتاق العبيته ولما جاز ان يبطل الوجوب لعدم الحكم صار هذا القسم تنقسما لقسم
 الاحكام فكل قسم يتصور شرعية في حق العبيد يجوز ان يثبت وجوبه في حقه ما لا فلا تنقسم الاحكام تنقسمة الى حق الله تعالى و
 حق العبد والذي اجتمع فيه الحقان الى اخر الاقسام المذكورة في فصل ما يثبت بالحق ولعنه ما شرع في حق العبيد كحق العبد
 من امواله فيكون اطلاق الوجوب ولعنه ليس مشروع صلا في حقه كالعقوبات فلا يكون اطلاق الوجوب فيه فيقسم الوجوب بحسب
 انفسها وتفاصيل الاحكام في حقه وترتيب الوجوب عليها المذكور في الملوك ثم بعض من انشا مثل القاضي الامام ابى زيد

وغيره فالواجب حقوق الله جميعا على العبد من حين يولد كوجوبه على البالغ ثم يسقطها عنه بعد الوجوب ليدرك الصبا والندم كوجوب
 وذلك لان الوجوب مبنى على صحة الاسباب وقيام الذمة لاسطة القدرة وقد تحققنا في حق العبد تحققها في حق البالغ لان العبد
 والبالغ في حق الذمة والسبب هو الاداء فثبت الوجوب بالاداء فثبت الوجوب باعتبار السبب والحمل وبذلك انما يكون
 الشرعية التي تلزم الادمى بعد البلوغ تجب جبرابا اختياريا رتبة شيئا او ابى فاذا لم يتحقق الوجوب عليه باختياره لم يفتقر الى قدرة
 الفعل ولا قدرة التمييز وانما يعتبر القدرة والتميز في وجوب الاداء وذلك حكم واداء اصل الوجوب لا تترى ان النكاح والمقاييس والغير
 يلزمهم الصلوة على اصلها لوجوبها لسبب الذمة مع عدم التمييز والقدرة على الاداء في الحال فكذلك العبد لانها تسقط عنه ليدرك
 بعد الوجوب دفعا للخرج وذهب المحققون منهم الى انتفاء الوجوب عنه اصلا لان القول بالوجوب نظر الى السبب والذمة من
 غير اعتبار ما هو حكم الوجوب وهو الاداء وما ذكره السجدي في الغلو واطلاق الاسباب الشرع عن الفائدة في الدنيا والآخرة لان فائدة
 الوجوب في الدنيا تحقق معنى الابتلاء وفي الآخرة الجزاء وذلك باعتبار الحكم وهو الاداء وفيه يظهر المطيع من العاصي فتحقق الابتلاء
 المذكور في قوله تعالى لعلكم اكرم احسن عملا وكذا المجازاة في الآخرة بتبتي عليه كما قال الله تعالى جزاء بما كانوا يعملون فثبت
 ان الوجوب بدون حكمه غير مفيد فلا يجوز القول بثبوته شرعا وبذلك القول اسلم الطريقين من الفساد وصورة لان العبد غير مجازى
 بالحقوق الشرعية بالاجماع فالقول بوجوبها عليه ثم يسقطها عنه لا يخلو عن فساد وصورة وكان القول بعدم الوجوب اصلا
 اسلم عن الفساد ومعنى لما بنينا ان الوجوب من غير اداء وقضاء فخال عن الفائدة فكان فاسدا معنى والقول بعدم الوجوب
 اسلم عن هذا الفساد والمعنوي وتعليل السلف فانهم لم يقولوا بالوجوب على العبد اصلا واستدلوا لان الوجوب لو كان ثابتا عليه
 ثم سقط لرفع الحجج لكان ينبغي انه اذا ادعى كان سوذيا للواجب كالمسافر اذا صام في رمضان في السفر حيث لم يقع المكروه
 عن الواجب بالاتفاق ولعل انتفاء الوجوب اصلا وكذا قوله عليه السلام رفع القلم عن العبد حتى يتعلم يدل بظاهره على انتفاء
 الوجوب اصلا فكان القول باولى واليه اشار الامام في الاسلام قوله وهذا هو لان الوجوب بالانثبات عند انتفاء حكمه لم يجز
 على الكافر شي من الشرائع التي هي الطاعات لا خلاف ان الكافر اهل الاحكام لا يراى وجوبه الله تعالى مثل المعاملات والعقوبات من
 السجود والقصاص لانه اهل الاداء اما اذا المطلوب من المعاملات مصالح الدنيا ونهم الميثق بأسور الدنيا من المسلمين لانهم اشركوا الدنيا على
 الآخرة وكذا المقصود من العقوبات المشروعة في الدنيا لانه جاز على الاقدام على اسبابها وهذا المعنى مطلوب من الكافر كما هو
 مطلوب من المؤمن بل الكافر الميثق بما هو حقوة زجر اسن المؤمن والافلاق ان الكافر يؤخذون ترك الاعتقاد بالشرائع التي هي الامارات
 لان ذلك كفر منهم بمنزلة الكفار التوحيد فيؤمنون عليه في الآخرة فاما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فثبت للعراقيين من اصحابنا
 الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي وعامة اهل الحديث وقال عامة مشايخنا ويارنا انهم لا يجادلون باءاداء ما يحتمل السقوط
 من العبادات وان اداسها لا يجب عليهم واليه مال القاضي الامام ابو زيد وشيخان والامام المصنف وهو المختار وفائدة انهم
 لا تظهر في احكام الدنيا فانهم ان ادوا في حال الكفر لا يكون معتبرة بالاتفاق ولو اسلموا لا يجب عليهم قضاء العبادات الفاسدة
 بالاجماع وانما تظهر في حق احكام الآخرة فان الكفار يقتصرون في ترك العبادات عند الفرق الاول زيادة على حقوة الكفر
 كما يعاقبون بترك الاعتقاد وعند الفرق الثاني لا يعاقبون بترك العبادات كذا في الميزان تمسك الفرق الاول بالان

الوجوب متقرر وحاصلية الذمة للوجوب موجودة وشروطها اداء وجوب الاداء وهو المتكفل منه غير معدوم في مقدمته فكل من الاداء لا يشترط تقديم الايمان كالسبب
والحدوث شيئا طمان باء او الصورة فكل من ادائها بقدر الطمأنينة عليه فلو سقط الخطاب بالاداء لكان ذلك ذلك كتحقيق السبب الكفر
وهو لا يصلح سببا للتخفيف لانه ضايع لا يتحقق ان زوال التمكن بسببه الشكر وسبب الجمل اذا كان محققا من السقوط الخطاب بالاداء بسبب الكفر
الذي هو من الجنايات اولى وليس حكم الوجوب وفارضة الاداء او غير فان الايمان واجب كافر قد علم التذلة يروى على الكفر وكذا الصلوة
واجبة على مسلم علم التذلة انه لا يصلي هذه الصلوة ولا يتقرب منها الاداء لان خلاف معلوم التذلة على حال فكل من ادائها واجب فائدة توجب العذاب كذا
وجوب القول المتخاربا اثير اليمين في الكتاب ويروى ان حكم الوجوب بالاداء وفارضة الاداء ان يزل الثواب في الآخرة حكما من التذلة على الكافر مع صفته
الكفر ليس باصل للتوابع عقوبة له على كونه حكما من التذلة على كونه لا يكون اهل الملك المال والمرأة لا يكون اهل الملك المتعة لها على الرجل بسبب
النكاح ولا بسبب ملك المتعة حكما من التذلة او المتعة بالية وهو المطلوب بالاداء انتقلت اليه الاداء ويدرك الاية لا يثبت وهذا بخلاف
وجوب الايمان فانه اهل الاداء لا يثبت يصير اهل الحكم وهو ما وعد الله المؤمنين فكان اهل الوجوب وليس سقوط الخطاب بالاداء عن الكفر بالتخفيف
عليه كما هو ابل للتحقيق معنى العقوبة وانتزعه في حقه من اية ثواب السيادة وذلك لان الامر بالاداء العيادة والمنفعة في اداء العباد
لله وعلى المأمور لا الامر فالكفر لم يتحقق في النظر والمنفعة معقوبة له على كونه فكيف يكون فيه معنى التخفيف وكذا لا يسحب الامر نظر الشرع
للامور فبما ان تخفيفها لا يكون واجبا عليه ولا يقصر في اداء ما هو واجب عليه والكافر مستحق لهذا النظر فكان عدم تناول الخطاب
الكفار لتفريطه في الاما قائلهم باليهما حكم لا تخفيفا وقوله فائدة الوجوب بالاداء والعقوبة غير صحيح لان الخطاب بالاداء لا الاثم فلم يخرب
كان الاثم بالترك كذا في التقويم وغيره قوله ولم يسحب على الصبي الايمان قبل ان يعقل لعدم اليه الاداء يعني لا يثبت لنفس الوجوب
في حقه اصلا لعدم الفائدة وهو لا ادعى اختيارا وهو لا يتصور يدين الاية وهو عديم اليه لعدم العقل او عقل الصبي العقل الاداء
اي اداء الايمان فاما الوجوب اصل الايمان اي ثبوت نفس وجوبه عليه دون ادائه اي دون وجوب اداءه لان الوجوب يتعلق بالاداء
وحاصلية الذمة والامر بعد ذلك لانه امر اداء الواجب على ما عرف وجوب الايمان يتعلق بحديث العالم وانه متقرر في حق الصبي وذمة ثابته
لوجوبه لان اعضاءه لم يكن متناهي للوجوب بنفسه فثبت الوجوب بالاداء فائدة الاداء لكن الاداء لا يسحب عليه وان عقله لانه مما يحتمل السقوط
بعدا لكونه بعد النعم والافتاء فكذا اذا وقف مولاة يكرهه ثانيا فسقط العذر بالصيا والضياع وان كان الوجوب حاصلا واداءه بشرطه
وهو الشهادة عن معرفته صحيح وان لم يلزمه الاداء بعد كما صح منه اداء الصلوة وهو معنى قوله صحيح الاداء من غير تكليف الى من غير ان يكون
سما طيبا بالاداء واذا صح كان فرضا لانه في نفسه غير متين بين نقل فرض فلماذا لا يلزمه تحريدا الاقرار بعد اليانوخ بخلاف الصلوة سما طيبا
بالاداء واذا صح كان فرضا لانه في نفسه غير متين بين نقل وهو معنى قوله صحيح الاداء من غير تكليف من غير ان يكون فانها متبركة
ان نقل وفرضه ففعل لان نفس وجوب الايمان ثابت في حقه بديل ان امراته لو سلمت واني هو الاسلام بعد ما عرض عليه القاضي
غير قبيحا ولو لم يثبت حكم الوجوب في حقه لم يفرق بينهما او امتنع منه فدل ان نفس الوجوب ثابت في حقه وجوب الايمان بعد
ما ثبت لا يحتمل السقوط بعد زوال السقوط بالصيا ففقد اداءه فرضا لا محالة والصلوة تحتمل السقوط باعذار كثيرة فليسقط
بالصيا والضياع لما سقط اصل الوجوب استقام اثباتها ففقد السبب عن سببته هذا هو مختار القاضي
الامام ابي يزيد وشس الائمة استلوا احوى وفقر الاسلام رجمهم الله وحجاجة سواهم وقال الامام شمس الائمة الحسن رحمه الله

الاصح عندى ان الوجوب غير ثابت في حق البصبي وان عقله لم يعتدل حاله بالبلوغ فان الاداء منه يصح باعتباره عقلا وصحة الاداء لا يتوقف
 كون الحكم مشروعا ولا يستدعي كونه واجب الاداء فرفقنا ان حكم الوجوب به وهو وجوب الاداء معروضا في حقه وقد بينا ان الوجوب
 لا يثبت باعتباره سبب والحمل بدون حكم الوجوب لانه اذا اذسى يكون المؤدى فرضا لان ما هو حكم الوجوب لوجوب الاداء وصار
 موجودا بمقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا بالغدهم الحكم فاذا صار موجودا بمقتضى الاداء كان المؤدى فرضا لانه
 العبد فان وجوب الجملة في حق غير ثابت حتى ان ان اوله المؤدى او حصر الجاه مع المؤدى كان له ان لا يؤدى ولكن اذا اذسى
 كان المؤدى فرضا لان ما هو حكم الوجوب صار موجودا بمقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لعدم حكمه وكذا المسافر اذا
 اذسى الجملة كان مؤدىا للفرض مع ان وجوب الجملة لم يكن ثابتا قبل الاداء بطريق الذي ذكرنا قوله واما البنية لاداء
 فهو عان عرف ذلك بالاستقراء كامل وقامر اسمى لوجوبه كالمؤدى فاقصده القاصر فثبتت بكذا الاختلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين قد
 فهم استلزامه وهى العقل وقدرة العمل به وهى البدن والانسان في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد وجودا حيث لان
 يوجد فيه كل واحدة منهما شيئا شيا يخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجات الكمال فيقبل بلوغه ودرجة الكمال
 كانت كل واحدة منهما قاصرة كما يكون للبصبي المميز قبل البلوغ وقد يكون احداهما قاصرة بعد البلوغ كما في المصنوعة فانه قاصر
 العقل مثل البصبي وان كان توى البدن ولهذا الحق بالبصبي في حق الاحكام فالابنية الكاملة عبارة عن بلوغ القدرتين
 الى درجات الكمال وهو المراد بالاعتدال في لسان الشرع والقاصرة عبارة عن القدرتين قبل بلوغها او بلوغ احداهما حيث
 اكمل ثم الشرع نبى على الابنية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عمدة وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب لانه لا يخرج
 الزام الاداء على العبد في اول احواله اذ لا قدرة له اضلا والزامه بالقدرة له عليه منتف شرعا وعقلا وبعد وجود اصل
 العقل واصل قدرة البدن قبل الكمال في الزام الاداء جرح لا يخرج في الفهم باذنى عقله وقيل عليه الاداء باذنى
 قدرة البدن والسجج منفي ايضا بقوله تعالى واحمل عليهم في الدين من حرج فلهم سخي طب شرعا وعقلا ولاولى امر حكمة ولاولى
 بالعقل ولقد رجعت الى ان يعتدل عقله وقدرة به به فيقتبس عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال يتبين في جنس البشر
 على وجه يتغير عليه الوقوف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجرئة وتكلف عظم فاقام الشرع البلوغ الذي يعتدل عليه
 العقول في الاصل مقام اعتدال العقل تيسيرا على العباد ووصار تؤتم وصف الكمال قبل هذا السجج وتوجه لبقاء النقص
 بعد هذا السجج ساطعي الاعتبار لان اسباب الظاهر متى اقيم مقام المعنى الباطن وارا حكمه مع وجوده وادعاء وانها كلمة
 قوله عليه السلام رفع العلم عن ثلث عن البصبي حتى يحكم والمجنون حتى يفتق والناكس حتى يستيقظ والمراد بالعلم الحساب على ما قيل
 والحساب انما يكون بعد لزوم الاداء قبل ان ذلك لا يثبت الا بالابنية الكاملة وهي اعتدال السجج بالبلوغ ثم
 عقل ثم الاحكام البينية على الابنية القاصرة منقسمة الى نوعين حقوق الله تعالى وغيرها وحقوق الله المتعلقة بما هو منقسم
 الى ما هو حسن لا يحتمل ان يكون غير مشروع لوجه كالايمان بالله عز وجل والى ما هو قبيح لا يحتمل ان يكون مشروفا لوجه
 كالمردة والى ما يحتمل ان يكون حسنا مشروفا في بعض الاوقات دون البعض مثل الصلوة والصوم والحج وما ليس من
 حقوق الله تعالى من التصرفات منقسم الى ما هو لغير محض قبول الهبة والصدقة والاحطاب حسا والاصططاب والى ما هو

محض كالطلاق والعناق والى ما هو متردد بين الامرين كالبيع والاجارة وفى الكتاب اشارة الى احكام ستة كما يستتف عليه قوله وعلى هذا اى على ان صحة الاداء تثبت على الالبية الفاصلة قلنا انه الضمير للشان صح من الصبي العاقل الاسلام لعنى وجن احكام الدنيا والاخرة جميعا وما يخص منفعة اى صح منه ما يخص منفعة كقبول البتة والصدقة بخلة عن العدة فهذا بيان حكم القسم الاول من كل نوع وقال الشافعى لا يصح الايمان فى حق احكام الدنيا حتى يرث اياه الكافر بعد الاسلام ولا تثبت منه امراته المشتركة لانه مولى فى الاسلام حيث يصير مسلما باسلام ابيه وامه فلا يصح وليا فيه نفسه كالصبي الذى لا يعقل والمجنون وذلك لان الشخص انما يصير مولى عليه من جهة غيره حال عجزه عن التصرف لنفسه بنفسه متى كان قادرا لا يجعل مولى عليه فدل بثبوت المولاية عليه على انه عاجز فاما فى احكام الاخرة فهو نفع محض فوجب القول بصحة التحقيق للاعتقاد ومن معرفة وليس من ضرورة ثبوت الاسلام فى احكام الاخرة ثبوته فى احكام الدنيا لان احدهما منفصل عن الآخر فان من عقيل لسانه فى مرض موته فاسلم فى تلك الحالة لم يقبل ان يعان الاحوال صح اسلامه فى احكام الاخرة فهو من احكام الدنيا ولما كان يحرم احكام المسلمين على المنافقين فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ولذا ان الايمان بتحقيق سببه فوجب القول بصحة كما تحققت من البالغ وذلك لان سببه الايات الدالة على جد وثبات العالم وانه متحقق فى حق الجميع والايمان اقرار وتصدق وقد وجد منه الاقرار وعرف منه التصديق لانه انما يعرف بالاقرار من هو عاقل مميز وكلاهما فى صبي عاقل نياظر فى وحدانية الله تعالى وصحة رسالة الرسول عليه السلام ويلزم انخصم على وجه لا يمتنع فى معرفته شبهة فكان هو والبالغ سواء والالبية الايمان ثابتة له حقيقة لان الكلام فى الصبي لعاقل وكذا احكاما لانه ابتداء بالهدى واجابة للداعى وقد ثبت بالنص ان الصبي من اهل ان يكون اديا واعيا لغيره الى الهدى قال الله تعالى وما يتناهى الحكم صبي والمرا والنبوة والله اعلم فثبت به انه لا بد من اهل ان يكون متمتدا بمجيبا للداعى بالطريق الاول ولابد وجود سبب الكرم من الابل لو امتنع انما يمتنع كجرح شرعى كما فى الطلاق والبيع ولا يستقيم القول به هنا لان الايمان نفع محض لا يمتنع كغيره الا لان حسن بعينه لا يحتمل ان يكون قبيحا بحال فلهذا لم يحتمل التسخ والتبديل ولم يحل حين وجوبه وشرعية زمان فلا يمكن ان الجرح الصبي عنه ويحتمل الاسلام غير مشروع فى حقته بخلاف الطلاق والبيع فان قيل نحن نسلم انه نفع محض فى حق احكام الاخرة ولكنه فيما يربح الى احكام الدنيا عقدا الترام احكام الشريعة وهو دائر بين النفع والضرب حيث يحرم به الارث من مورث الكافر وتبين منه امراته المشتركة وان كان يرث من المسلمين ويحل له المسلمة وكان نظرا لبيع والشراء فلا يصح منه قلنا ما ترتب عليهم من حرمان الارث والفرقة الواقعة بينه وبين امراته لضاف الى كفره لياقى على الكفر وابائه عن الاسلام لا الى الاسلام من اسلام لان الحرمان بسبب القطع المولاية بينهما بسبب القطع كفر الكافر منها لا اسلام المسلم وكذا الاسلام عرف عاصم الحقوق لا قاطعا لما فيه فافارقة الى كفر الاخر وابائه عن الاسلام لا الى الاسلام على اننا لا نسلم ان ما ذكر من الاحكام الاصلية المقصودة بالايمان لان الايمان يصح من غير قريب يرثه ولا امراته لفسد كاحتمال هو مثبت نيا على صحة الاسلام وتحققه لان يكون مختصا به مثله لا يمنع صحة الايمان لان تعرفه كاحتمال هو صحة الشئ كاستيفاء من حكم الاجل وهو سعادة الاخرة فيما نحن فيه لا ما هو من شرارة الايرى ان الصبي كموثقة قريبه او وظيف له قريبه فليقت عليه مع ان العتق ضرر محض ولا يمتنع شرعية الارث والبتة فى حق هذا

السبب لان احکم الاصل للارث والهبه ثبوت الملك بلا عرض وهو نفع محض فيكون مشروعا في حقه وانما ثبتت التمسك بنا على ثبوت الملك
لا مقصودا بالارث والهبه ولهذا تحقق الارث والهبه من غير تحقق التمسك فلا يمنع الارث بهذه الواسطة كذا الوكيل لشئ او عبدة
بملك شرابا لا امر وحيث عليه لانه في اصل الشراء مؤتمرا به واكتسب ثبوت بناء عليه فكذا فيما نحن فيه والدليل عليه ان الاحكام التي
من ثمرات الاسلام يلزمه اذا ثبتت لاحكام الايمان تبعالغيره بان اسلم احد البويه ولم يلزمه ومما عده ضررا لما قلنا ان المنظور
اليه الحكم الاصل دون ما هو من الثمرات فكذا اذا اسلم بنفسه لا اسلم له مولى عليه في الاسلام لان تفسير الولاية ان يفسد الرب
على سبب تصرفه على غيره والاب لا يملك ان يعقد عقد الاسلام على ولده بل يعقده لنفسه ثم يثبت حكمه في ولده والدليل عليه
انه لا يصير مسلما باسلام السيد حال عدم الاسباب ويصير مسلما باسلام الام مع وجود الاسباب ولا ولاية للام مع وجود الاسباب فعلم ان
ثبوت ليس بطريق الولاية ولكن يثبت فيه حكم الاسلام تبعاً على ان الصبي عندنا يجوز ان يكون موليا عليه ووليا بنفسه او كان
التصرف نفعا محضاً كقبول الهبة فان الاب يقبل عليه ويقبل هو بنفسه عندنا لان الولاية تثبت للمولى عليه نظراً اليه فلا يوجب تحراً
عما هو نظراً له محض بل يثبت الامر ان جميعاً ينتفع بطريقين قوله وصح منه اداء العبادات البدنية من غير عهدة عليه بيان
حكم القسم الثالث من حقوق الله تعالى يعني صح منه اداء العبادات البدنية بطريق التطوع من غير لزوم معنى وضمان لان
ذلك نفع محض لانه ليعتاد اداؤه فلا يشق ذلك عليه بعد البلوغ ولهذا صح منه التمتع بحبس هذه العبادات ليعتاد اداؤها بشروط
بصفة الفرضية في حق البالغين بالزوم معنى اذا شرع فيها ولا لزوم قضاءها اذا افسد لان هذه الحقوق قد شرعت في العمل في
حق البالغ كذا فانه اذا شرع في عبادة على ظن انها عليه ثم تبين انها ليست عليه يصح منه الاتهام مع فوات حصة الزوم حتى اذا افسد
لا يجب عليه شيء فكذا الصبي في هذا المعنى بخلاف ما اذا كان مالياً منها كما ان كوة حيث لا يصح منه اداؤه لان فيه اضراراً له في
العاجل باعتبار نقصان ماله فيمتنع ذلك في الولاية الكاملة دون القاصرة ولان الوجوب لما ثبت في حقه يكون الاداء منه تبعاً
مخضاً للمال وهو ليس من ابد قوه له ويملك برأى الولي بيان حكم القسم الثالث من التصرفات يعني يملك باجارة الولي وادارة
ما يتردد بين النفع والضرر من التصرفات كالبيع فانه اذا كان رجحان نفعاً واذا كان خاسراً كان ضرراً ونفعاً كانا جارية
والنكاح والشركة والاخذ بالشفعة والاقراء بالفضب والاستملاك والمهر وغيره لان الصبي اهل الحكم هذا النوع من التصرفات
بمباشرة الولي حيث ثبت له حكم التصرف من ملك البيع والشئ والاخرة والمهر لا لولي وقد صار اهل المباشرة بتأليفه في كل
حتى صح منه هذه التصرفات لغيره واستثناء الصحة كان بمعنى الضرر فاذا اندفع توهم الضرر برأى الولي ليعتق هذا التمسك بغير
نفعاً فصيح من الصبي بمباشرة وفي القول بصحة مباشرة برأى الولي اصحابه مثل ما يجب برأى الولي من النفع مع تفصيل الحكم لبيان
لان في الصحيح عبارة نوع نفع لا يحصل بمباشرة الولي وتوسع طريق الاصابة ايضا لان منفعة التصرف يحصل له بمباشرة
مباشرة وليه وذلك لانه من ان يستند عليه احد البايين يحصل تحصيل هذه المنفعة بطريق واحد وذلك اى جواز هذه التصرفات
منه عند انقضاء رأى الولي الى رايه باعتبار ان قصوراه لا يدرع ذلك برأى الولي ليعتق الصبي بالبالغ وصار بمنزلة ما ندرع
ذلك بما ل رايه بالبلوغ وذلك اى سيرورة بمنزلة البالغ فاختار ايجافيه رحمه الله حيث قال فيذهب به الى الجاهل بغير علم كما يتقيد
من غيره من البالغين او كما ينفذ منه بعد البلوغ وان كان لا ينفذ ذلك من الولي وعند ابن يوسف ومحمد رحمه الله نفوذ

تصرفه لما كان باختيار راي الولى فان اضماع رايه الى راي لصبي شرط جواز تصرفه لغيره رايه العامه وانه قد تصرف في جميع التصرفات
برايه النجاس وهو اذا ابا تصرف بنفسه وكما لا ينفذ التصرف من الولى بالعين الفاضل لا ينفذ بما شرع للصبي بعد اذن الولى او لفقة
فيه ان العين الفاضل بمنزلة البنت فان من لا يملك البنت كالاب والوصى في مال الصغير لا يملك التصرف بالعين الفاضل ولو حصل
من المريض لغيره من الثلث كالبنت ثم اعصى لا يملك البنت بالاذن فلا يملك التصرف بالعين الفاضل لانه اطلاق كالبنت والوصية
رحمة الله يقول التصرف بالعين الفاضل تجارة وسبادة مال بجمال ولهذا تجب به الشفعة للشفع في كل فيه فلي تحت الاذن بخلاف البنت
فانها ليست تجارة وبخلاف الولى لانه لم يثبت له ولاية التجارة في مال الصغير مطلقة بل مقيدة بشرط الا حسن والمصلحة ولا يبعد
ان لا يصح التصرف من الولى ويصح من لصبي كالاقرار بالدين او بالعين والعقل بالعين الفاضل من بيع التجارة فانهم يقتضون
بذلك استجلاب قلوب المجاهدين لتفصيل مقصودهم من البيع في التصرفات اخذ بعد ذلك وكان هذا والعين اليسيرة او عن ايجافيه
في تصرف الصبي الماذون مع الولى لعين فاضل رويان في رواية اجارة لما قلنا انه صار كالبائع بالضماع رايه الى رايه
فلم يكن فرق بين ان يكون معاملته مع اجنبي او مع وليه وبذلك لانه عامل لنفسه فخالص ملكه لا يكون تابعا عن وليه وفي رواية اخرى
رواه ابي التصرف بعين فاضل مع الولى شبهة النيابة وذلك لان الصبي في المالك اصله انه مالك حقيقة واصل العقل والراسي
له فبشبه تصرف المالك من هذا الوجه وبشبه تصرف الوكيل من حيث ان في رايه خلا ولا يخرج ذلك برأي الولى في باب شبهة
النيابة في تصرفه نظر الى الوصف فاعتبرت شبهة النيابة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولى اذا تمكن فيه تهمة ان الولى
انما اذن له ليحصل مقصوده ولم يقصد بالاذن النظر للصبي فكما لا يصح الولى بانه من نفسه لعين الفاضل لا يصح الصبي بانه
وتقطعت هذه شبهة في غير موضع التهمة وهو التصرف مع الاجنبي ومع الولى بمثل القيمة او بما يتقايان الناس في شبهة نظر الى الكل
قوله وسئل عن الاصل ابي على ان ما فيه احتمال ضرر لاسمكة الصبي بنفسه وتلك برأي الولى قلنا في الجور ابي الجور عليه
يؤكل ابي قبل الوكالة او لولي الوكالة لغيره مع لان فيه بيع عيارته وذلك من اعظم المنافع لان الانسان انما يبيع من سائر
اسميوات بالبيان ولهذا من الله تعالى بقوله تعالى خلق الانسان عليه البيان وفيه هتادة الى التصرفات ودرست شافعا
ومضارها بالتجربة فكان نفعا بخلاف عيارته في اداء الشهادة حيث لا يعتبر الكائنات نفعا محض لان صحة ادائها شبهة
على الولاية لما فيه من الالزام وهو ليس من اهل الولاية ولا الزام في الوكالة فلا يشترط فيها اهل الولاية فصح لو كل الصبي
ولا يلزمه العدة ابي الاحكام التي تتعلق بالوكالة من تسليم البيع والتمن والخصومة في العيب ونحوها لان في الزامها معنى الضرر
ولا يثبت ذلك بالابلية القاصرة وباذن الولى يلزمه لان قصوره اندفع باذن الولى فصار اهل الزام العدة وفي بعض
النفق وباذن الولى تلزمه فكان المراد من الجور على هذه النسخة العبد الجور وحكمه وان كان حكم الصبي فيها ذكرنا حتى صح لو كله
بدون اذن الولى كمال عقده ولم تلزمه العدة دفعا للضرر عن الولى وباذن الولى يلزمه الالزام الولى الضرر بالاذن
لكن بناء على المسئلة على الاصل المذكور لا يصح الا باذن لغير الاصل بمعنى ان يفتيتم تحميها عليه ولا يخلوا عن تحمل فيكون
النسخة الاولى اظهر قوله من اعمال البر ليس لغيره فان وصيته باطلة عندنا لو كانت في البر ولم يكن المالك الخلف في اوصاياه سنة
البرودن غير باعين هذه الصورة ليكن الاشارة الى الخلاف واختلاف في وصيته الصبي فاهل المدينة يجوزون من وصاياه

البيان

ما واقف الحق وبما اخذ الشافعي رحمه الله لان هذه الوصية نفع محض لا يحصل له الثواب بها في الاخرة لانه لا يستحق عن المال نفسه بالموت لان
 اهل النفع والوصية بعد الموت ولا يحصل له ذلك لغيره فكان وليا فيها بنفسه باعتبار كونهما نفعا محضا والدليل عليه ان الوصية احب
 الى الله تعالى من الارث لانه بعد الموت ليسا وحي اليا لغيره فكذا في الوصية بخلاف تبرع بالهبة والصدقة في حال الحيوة لانه يضر به
 ملكه عنه في حال حاجته وبخلاف ايمانه بنفسه لا يصح في احكام الدنيا لانه يحصل له لغيره وهو الولي فلا يكون وليا بنفسه وعندها وصية باطلا
 سواء مات قبل البلوغ او بعده لانه ازالة الملك بطريق التبرع مضافة الى ما بعد الموت فيكون ضررا محضا فيستبرأ به الله بطريق التبرع
 في حال الحيوة فلا يصح وما فيها من النفع يحصل بالتفريق الحال وهو انما حال الموت فيقول عنه الملك لو لم يوص وما يملك نفعا بالارث
 اسما لا يثبت كماله لو باع شاة اشترى على الملك لم يصح البيع مع انه نفع محض في هذه الحالة اذ لو لم يصح البيع بوزن ملكه لغيره
 يدل ولكن البيع في اصله لما تضمن ضررا لم يصح وكما لو باع شيئا من ماله باضعا فيجوز ان القلب نفعا بالتفريق اسما وكما لو طلق
 امراته المنة الشواك لغيره في حقها المنة المحسنة المحسنة ان القلب الطلاق نفعا محضا في هذه الحالة لان اصل التصرف من المصالح
 وذلك لان في اعتبار المصالح حرجا فيعتبر في كل باب اصله تيسر الامر على الناس ولين سلتان في الضمان تقاس حيث يحصل
 الثواب في القول بصحة ترك نفع اعلى منه لان الارث شرع نفعا محضا للموت فان قلل ملكه الى اقراره عند استغائه عنه يكون اولى عند
 من النقل الى الايمان به وهو افضل شرعا لانه يصل النفع الى القريب وصلة الرحم واليه انذار النبي عليه السلام بقوله السعد رضي الله
 لان بيع ورتك اغنيا خير من ان تدعهم حاله يتكفون الناس لكونه نفعا محضا شرعا في حق الصبي وفي الانتقال عنه اي عن الارث
 ترك هذا افضل وهو ضرر لا محالة فلا يكون مشروعة في حقه الا انه اي الاصل كذا اجواب عما يقال لو كان الاصل الضرر ينبغي ان
 لا يكون مشروعا في حق البالغ فقال انما شرع في حقه لان الهبة كانه فيوزان بالشرع في حقه المضار كما شرع في حقه الطلاق والعتاق والهبة كانه
 والقرض ولم يشرع ذلك في حق الصغير لقصور اهليته ثم اشار الشيخ الى بيان القسم الثاني من النوع الثاني بقوله ولم يشرع ذلك
 اي المضار في حق الصبي لانه منطه المحرم والاشفاق لانه طنة المضرار والله تعالى ارحم الراحمين فلم يشرع في حقه المضار المحفظة
 ولم يملك ذلك اي ما هو ضرر محض على الصبي غير مثل الولي والوصي والقاضي لان ولايتهم نظرية وليس من النظر اثبات الولا
 فيها هو ضرر محض في حقه وكان المراد من عدم شرعية الطلاق والعتاق في حقه عدم مباحة عدم الضرورة والحاجة فاما عند
 تحقق الحاجة اليه فهو مشروع فان الامام شمس الأئمة رحمه الله قال في اصول الفقه رغم بعض مشائخنا ان هذا الحكم غير
 مشروع اصلا في حق الصبي حتى ان امراته لا يكون محلا للطلاق قال دينا واهم عنه اي فان الطلاق يملك بملك النكاح اذ لا
 ضرر في اثبات اصل الملك وانما الضرر في الايقاع حتى اذا تحققت الحاجة الى صوم اليه ايع الطلاق من جهة دفع الضرر كان
 صحيحا قال وبهذا تبين فساد قول من يقول اننا لو اثبتنا ملك الطلاق في حقه كان خاليا عن حكمه وهو ولاية الايقاع والسبب
 انما في عن حكمه غير معتبر شرعا كبيع المحرم وطلاق البهيمه لانا لا نسلم خلوه عن حكمه اذ الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى اذا استلزم
 امراته وعرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول مجتبه رحمه الله ومجرب واذا ارتدت وقعت الفرقة بينهما
 وبين امراته وكانت طلاقا في قول مجرب رحمه الله واذا وجدت امراته محبوبا فحاصلة في ذلك فرق بينهما وكان طلاقا عند بعض
 المشايخ واذا كاتب الاب والوصي نصيب الصبي من عيب مشترك بينه وبين غيره واستوفى بديل الكفاية فصار الصبي متقنا نصيب

حتى يضمن فيه التوفيق كما ان كان موثرا او هذا النحان لا يجب الا بالاعتقاد في كونه في الالبية القاصرة في جعله متعلقا بالحاجة الى وضع الضرر
عن الشرط في ضمان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا يعمل ثانيا لان الاكتفاء بالالبية القاصرة لتوفير المنفعة
على الصبي وهذا المعنى لا يقتضي فيما هو منصوص قوله ما خلا القرض اى الا قرض فان القاضى يملك على الصبي ويندب الى ذلك
لان صيانة الحقوق لما كانت مفروضة الى القناعة القاصرة القرض يحال القضاء لفعا محققا وتحقق ان القرض قطع الملك عن العين
ببدل منه فبذلك الفلس او الاستدلال في العبادات من الفقير غير على هذا اصل محل الهدية وزاد عليها في الثواب لزيادة الحاجة
فان شبه التبرع بمنزلة التوفيق على مال فلا يملكه من لا يملكه القيرى وهذا لا يملكه الوصى اما ان ذلك صحيح من القاضى وصار هو من
اليه لان الدين الذي هو على المستقرض بواسطة ولاية القاضى يعدل العين وزيادة لان القاضى يملك ان يطلب مليا
على خلاف العادة ولا يقرضه مال اليتيم كما تقتضيه النظر والبذل مأمون عن التوى باعتبار الملاءة وباعتبار علم القاضى
وامكان تحصيل المال من غير حاجة الى وصوى وبنيته فكان مصونا عن التلف فوق صيانة العين فان العين لا يضر بالتلف
باسباب غير محصورة فصار القرض هو هذا لا الشرط وهو ان يكون المقرض قادرا على تحصيله بالنافع النخالصة فذلك كان المقرض
نظرا من القاضى فيملكه على الصبي وضرر من الوصى لتبرع به التملك في حقه فلا يملكه والاب في رواية يملكه لانه تملك المقرض
المال والنفس فكان بمنزلة القاضى وفي رواية لا يملكه لانه لا يمكن من تحصيل المال من استقرض نفسه فكان بمنزلة الوصى
فاما الاستدلال فنقد ذكره شرح وصدايا الجوامع لغير القاضى خان ان الاب لو اخذ مال الصغير قرضا جاز لانه لا يملك عليه
والوصى لو اخذ مال اليتيم قرضا لا يجوز في قول المجتهد رحمه الله وقال محمد لا بأس به اذا كان مليا قادرا على الوفاء وقوله
في احكام الصغار نقلها عن المتنق انه ليس للوصى ان يستقرض مال اليتيم والغائب لنفسه قوله واما الرواية فكذا ايمانكم كل قسم
الثاني من حقوق الشرع الرواية من الصبي العاقل صحيحة اى معتبرة غير مهدرة في احكام الدنيا والاخرة عند المجتهدين و
مجرد جهل الله استحسانا لعلته لا يحكمه حتى لو كان ابواه مسلمين فارتد عن الاسلام بنفسه والعياذ بالتدليس لا يملكه ولو كانت عتقا
بعد الصبي فقتيل منه امراته المسلمة ويحرم من دينه من المسلمين وعند ابى يوسف والشافعى رحمه الله لا يحكم بهما
في احكام الدنيا وهو القياس واما في احكام الاخرة فهي صحيحة على ما يشر اليه عبارة شمس الائمة في اصول الفقه والكتابان
اللائق لفظ البسوط والاسرار يدل على عدم صحتها في احكام الاخرة والمال هو الصبي لان دخول كعبة بيع اعتقاد الشرع
حقيقة والمنع من الكفر من غير قوة خلاف النص والعقل وجه القياس ان الارتداد وضرر بعض المشرك منفعته وذلك لا يصح
من الصبي كاعتقائه عليه وطلاق امراته الا ترى انه لا يصح عنه ما يضره بالشيء من منفعته كالبيع فما يخص ضرره ويجوز منه على وجه
لا يتصور عنه قوله اولي ان لا يصح منه والدليل عليه انه لو ارتد في الصبا وبلغ كذلك لا يقبل ولو صحت برونه لوجب قتله
بعد البلوغ وجه الاستحسان ان الصبي في حق الرواية بمنزلة البالغ لان البالغ انما يحكم برونه لتحقق برونه وكونه مخطوفا
لا لكونه مشروعة لانها لا تشمل ان تكون مشروعة بحال وانما يتحقق من الصبي العاقل كالايمان ونسبت الخطر في حقه
لانها لا تشمل ان يكون مخطوفا في وقت من الاوقات ولاني حق شخص من الاشخاص فيجب الحكم بصحته منه ولم يمنع
ثبوته بعد الوجوب حقيقة للشرع فان البالغ يجوز عن الرواية كالصبي ولم يسقط حكمها بعد الصبا لانها لا يسقط بعد

البلوغ بعد الصبا ولو ضمه ان يجلد بغير الله تعالى لا يعد منه على حق لا يحل عار فالبشرى بهذه فكيف يحل بالتدلي على العبد لا مع انه
 اتبع من يحل بغيره فلم يحل ارتداؤه محضاً بل كان محققاً في احكام الاخرة بلا خلاف لان سعادته الاخرة لا يتصور حصولها الا بالاحكام
 وتدرج بالارتداد او حقيقة لانه اعتقد الكفر فلم يتق اعتقاد الاسلام ضرورة كما لو كان في صلبه او بغيره من جهة واعتكافه او كمال
 في صلبه من جهة لم يتق هذه العبادات وان كان في فساد له ضرر لانه ياتر ما فيها وكذا في احكام الدنيا لان ما يلزم لصبي من احكام
 الدنيا كحرمان الميراث ودخول في الفرقة انما يلزم حكمها بغيره اى بغيره ارتداؤه لا بغيره اليه من راجع الى ما يلزم له من هذه الاحكام
 من غير هذه الاحكام بغيره الارتداد لا منها من لوازمها لان يكون حكمه بغيره الارتداد لا بغيره اليه من راجع الى ما يلزم له من هذه الاحكام
 الارتداد اى لا يصح العقوبة مثل هذا الامر العظيم الذي لا يحل العقوبة بغيره لو اسقط عنه هذه الاحكام كما اذا ثبت الارتداد بتجاء
 لا يوتي بان ارتداد وسخط به بدرا حارب ولم يمه هذه الاحكام لا يمنع ثبوته بواسطة لزومها فان عدمها ارتداداً فلا ان القتل
 ليس من الرقة حكم عين المروءة ومن لوازمها بل هو يجب بالحق رتبة لصبي ليس من اهلها فلا يجب عليه ثبوتها كما لا يجب على المرأة
 وكان ينبغي ان يقتل اذا بلغ مرتداً كما هو جواب القياس لوجود الارتداد بعد الاسلام ورواى العذر وهو الصبا او تحقق بعينه الحجاب
 اجماع البلوغ الا انه في الاستحسان لا يقتل ويحرم على الاسلام لان اختلاف العلماء في صورة اسلامه في المفسر صارت شبهة في سقوط القتل
 ولكن لو قتله انسان قبل البلوغ او بعده لا يغرم شيئاً لان من ضرورة صيرورة ابدانهم وليس من ضرورتها استحقاق قتله
 كالمراة اذا ارتدت لا يقتل ولو قتله انسان لا يلزم منه شيء كذا في النيسوط قوله

لقد حصل في الامور المعترضة على الالهية ولما فرغ الشيخ رحمه الله من بيان الالهية وما يتبعها من الاحكام شرع في بيان ما
 يتبعها من عليها فتمتعها عن بقاياها على حالها فبعضها ينزل الالهية الوجوب كاليوتوب والغيرها ينزل الالهية الادراك كالتوهم والاشجار
 وبعضها توجب تغييراً في بعض الاحكام مع بقاها اصل الالهية الوجوب والادراك كالفرد على ما عرفت فبعضها لا يوارى
 جميع عارضة اى خصلة عارضة وافدة عارضة من عرض له كذا اذا لم يدر العبد من المصطفى ما كانت فيه من عارضة ومنه
 سميت المعارضة معارضة لان كل واحد من المصلين ليقاد الاخرة على وجه يمتنع عن اثبات الحكم ويسمى السحاب عارضة المعارضة
 الشمس شفاعتها وسميت هذه الامور التي لها تأثير في تغيير الاحكام عوارض لانها لا تتعلق بالالهية الوجوب والالهية
 الادراك عن الثبوت ولهذا لم يذكر في شؤنة والكلوية ونحوها في جملة العوارض وان كانت منها لاية لا تأثير لها في تغيير الاحكام
 وانما لم يذكر كالحمل والارض والشمس والشمس في القرية الى الفناء في العوارض وان تغييرها بعض الاحكام كدخولها في المهر
 فكان ذلك المهر ذكرها كذا قيل واودى عليه الجنون والاشجار فانها من الامراض وقد ذكرها على الانفراد حسب
 عنة بانها وان دخلت في المرض لكنها اختصاصاً باحكام كثيرة يحتاج الى بيانها فافرد بها بالذكر سمي وهو ما ثبت من
 قبل صاحب الشرح بدون اختيار العبد فيه ولهذا نسب الى السما فان لا اختيار للعبد فيه فينسب الى السما وعلى معنى انه خارج
 عن قدرة العبد نازل من السما وكنسب هو ما كان الاختيار للعبد فيه داخل وقدم السما على المكسب وذكر الالهية
 في المعارضة يخرج عن اختيار العبد واشد تأثيراً في تغيير الاحكام من المكسب وتذكر العينية في العوارض مع انما ثبت
 باصل الخلق لكل انسان لان الانسان قد يخلو عن اصفه كادامه حواء عليها السلام فانها خلقا كساً كانا من حمير

أقدم صغر وان ما يميز الانسان قد تعرف بدون وصفه الصغر وان كان الكبير انسانا فكان الصغر اعرضا على حقيقة الانسان ضرورة وانما
جعل الجبل من العوارض مع انه كان اعرضا على قال الله تعالى والانداء من بطون اممكم لا تعلمون شيئا لانه امر زائد على حقيقة الانسان
وقامت في حال دون حال كالصغر وانما جعله من الملكيات وانما لم يكن العبدية اختيارا لان العبد قد ادر على ازالة التحصيل لعلهم وكان ترك التحصيل بالاختيار مع القدرة
عليه بغير اختيار الجبل وكسبه باختيار الغاية وبذلك اختلف الرق حيث لم يجعله من العوارض الملكية وان كان العبد متكلما من ازالة في الاصل
بواسطة الاسلام لا في شئ من خرافة على الكفر والافتقار للعبد في ثبوت الاجزائية بل هي تثبت جبر الحى الزنا والقتل والسرقة ولابد اثبت
لان يمكن العبد من ازالة فكان من العوارض السماوية ثم انه قدم الصغر في تعداد العوارض السماوية والجبل في تعداد العوارض الملكية
لانها تثبتان في اول احوال الادمي وقدم الجبل في التسعة في تفصيل العوارض السماوية لان حكم الصغر في بعض الاحوال حكم
الجبلون تقدم بيان الجبلون ليكنه الحق الصغر في قوله وانما الجبلون فكذا قال الشيخ ابو العباس لا يمكن الوقوف على حقيقة الجبلون الا بعد
الوقوف على حقيقة العقل ومحل واقعه في العقل حتى يمكن به الاستدلال من الشاهد على الغائب والاطلاع على حواقيب الامور والتمييز
بين الخير والشر ومحل الدماغ والمعنى الموجب للانداء اثاره في تعطيل افعاله اليا حيث للانسان على افعال مضادة لتلك الافعال
من غير ضعف في حلية اطرافه وقوته في سائر اعضائه لسمي جونا ثم انه من اسباب الحجر فيما يتوقف صحتها على العقل نظر الجبلون كالصدا
والرق فانها من اسباب الحجر نظرا للصغير والولى والحجر عن الاقوال ممكن لان اعتبار ما في الشرع بالعقل والتمييز قد وهما لا يمكن
اعتبار ما شرعا فذلك ليعتد بها رتبة كلها ولم ينعقد حتى لم ينفذ باجازه الولى فكان المراد من الحجر فيها اخر اجسام من الاعتبار
من الاصل والتميز هو راعيا لوسمى بخلاف الحجر في اقوال العبد والعبدى لانها صادرة عن عقيدته في ان اعتبر ولكنها لم ينعقد الحق المو
والمصطفى فيكون اطلاق الحجر فيها بطريق الحقيقة فاما الافعال فانها توجد حسا لا مودا فلا يتصور الحجر عنها شرعا فذلك لا يؤخذ
بضمات الافعال في الاموال على الكمال وهو مع ذلك اهل الحكم وهو ثبوت الملك في المضمون وليست به ما كان ضررا يحتمل السقوط
اخره بعملا لا يحتمل السقوط الا بالاداء او باستقاط من له الحق كضمان المتلفات ووجوب الدية والارش ونفقة الاقارب فانها
لا تسقط بالجبلون كما لا تسقط بالصدا وانما الذي يحتمل السقوط مثل الصوم والصلاة وسائر العبادات فلا يجب عليه لان في الذمة عليه
نوع ضرر في حقه وان لم يسقط باعدا عن البالغ العاقل فيسقط عن الجبلون اذا وجد شرطه وهو الاستعداد على تبيينه وكذا الحدود
والكفارات لانها تسقط بثبوتها واذا سقطت بالجبلون المنزلة للعقل بالبطريق الاولى وكذا اطلاق والعناق والمهبة واما
شبهها من الضمان غير مشروع في حقه حتى لا يملكها عليه وليه كما لا يشترع في حق الجبل لانها من الضمان المحفظة قوله واذا استدلى اخره كان
القياس ان يكون الجبلون ما لعلنا لوجوب العبادات كلها اعرضا كان او عارضا قليلا كان او كثيرا كما هو قول زفر والشافعي رحمهما الله
لان اهلية الاداء تقوت بزم الالعقل وبدون الالهية لا تثبت الوجوب بخلاف الاغذية فانه لا ينافي العقل ولا يزيله بل هو حجر
من استحال الالعقل كالنوم فكان للعقل ثباتا كما كان كمن حجر عن استعمال السيف لم يؤثر ذلك في السيف بالاعدام الا ان
علمنا ان الثلاثة أحسنوا فيه اذا قل بان زال قبل الاستعداد فعملوه ساقط الاعتبار واحقوه بالنوم والاعشاء وذلك لان الجبلون
من العوارض كالاعشاء والنوم وقد لا يحق النوم والاعشاء بالعدم في حق كل عبادة لا يؤوسى ايجابها الى الجرح على
المكلف بعد زوالها وجعل كانهما لم يوجد الاصل في حق ايجاب القضاء وان العبادات كانت واجبة فهايت من غير عذر

فيلحق المجنون الموصوف بكونه عارضا بها بما مع ان كل واحد عذر عارض زال قبل الامداد الا يبرى ان الشرح الحق العارض بالعدم
 في حق صحة الاداء حتى ان من النوى من الميل الصوم ثم نام او انعم عليه او جن ولم يقينه او لم يلق الا بعد غروب الشمس لصح صوم مع
 ان الامسكاك فيه ركن وهو فعل مقصود ولا بد في مثله من التحصيل بالاختيار وما به من العذر قد سلب اختياره لكن عند زوال العذر
 قبل هذا الفعل بمنزلة الفعل الاختياري بطريق الحاق العذر الزائل بالعدم واذا كان كذلك في حق الاداء الذي هو المقصود في
 حق الوجوب الذي هو وسيلة اولى بان يكون كذلك توضيحه ان الشرح الحق العارض بالعدم في حق الاداء وقت تفرده حيث حكم
 بصحة الفعل الموجود في حالة النوم والاعذار نحن في حق الوجوب احققنا العارض بالعدم بعد زواله وجعلنا السبب الموجود في تلك الحالة
 مقبولا في حق ايجاب القضاء عند زوال العارض فكان اولى بالصحة فاما اذا اكثر المجنون بان امتد قصر لزوم القضاء وسويا
 الى البحر وهو الصحيح في القضاء له خوله في حد التكرار فبطل القول بالاداء اي بلزومه وفيما للبحر في القضاء ونعدم الوجوب
 ايضا لانعدام الاداء فان السبب لا يؤثر في الوجوب الا لثبوت الوجوب الى الاداء او القضاء فاذا العذر ذلك لم يكن في الوجوب
 فائدة وهذا القياس والاستحسان في المجنون العارض بان بلغ حلقا ثم جن ثانيا بخلاف بين اصحابنا فاما المجنون الاصل
 بان بلغ مجنونا فمثل الصبا عند ايجدنية رحمه الله حتى لو افاق قبل السلاخ شهر رمضان بعد بلوغه مجنونا او قبل تمام يوم
 وليمة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى من الشهر والقضاء فاقاة من الصلوات عتده وعند محمد وبوطاس الرواية
 هو بمنزلة المجنون العارض وقيل بالاعتلاف على العكس وجه الفرق ان المجنون الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان الدماغ
 لاقاة فيه ما لاقاه من قبول الكمال سبقت له على ما خلق عليه من الضعف الاصل فكان امره اصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم فيلزمه تحقق
 متحقق على السحال فاما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء وحقيقا وكل منها القوة فكان مقتضاها على المحل الكمال
 بلحوق افة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم عند انتفاء البحر في ايجاب الحقوق ووجه المساواة بينهما في الحكم ان المجنون الحاصل
 قبل البلوغ من قبيل العارض ايضا لانه لما زال فقد دل ذلك على حصوله عن امر عارض على اصل الخلقة لا نقصان جبل عليه
 فكان مثل العارض بعد البلوغ قوه وحد الاستداد كذا اعلم ان الامتداد في الصوم والصلوة وسائر العبادات يحصل بالكثر
 الواقعة في البحر لان المجنون اذا استدلا بدمن ان يكون ايجابا للعبادة مع توقعه في الصحيح لانه لا يمكنه اداء العبادات مع
 المجنون واذا زال وقد ثبتت العبادات عليه في حال المجنون اتبعت واجبات حال المجنون وحال الاقاة في وقت وجد
 فيخرج في ادائها كثرتها ثم لما لم يكن الكثرة نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادائها وهو ان يستوعب العذر وظيفة الوقت الا ان
 وقت الصلوة يوم وليمة وهو وقت قصير في نفسه فوكرت كثرتها بخولها في حد التكرار فحدا الاستداد في الصوم بان يستوعب
 المجنون في شهر رمضان وهذا اللفظ يشير الى انه لو افاق في جوف من الشهر ليل او نهارا يجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية
 وذكر في الكمال نقلا عن شمس الأئمة الاكلوا في انه لو كان في بيتاني اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا واستوعب المجنون بالي شهر
 لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصح فيه وكان المجنون والاقاة فيه سواء وكذا لو افاق في ليلة من الشهر ثم اصبح مجنونا
 ولو افاق في يوم رمضان في وقت النية لزومه القضاء ولو افاق بعدة متلفوا فيه والصحيح لا يلزمه القضاء لان الصوم
 لا يفتي فيه وانما لم يفتي التكرار في الصوم كما اعتبر في الصلوة لوجوب احدها انا انما شرطنا دخول الصلوات في حد التكرار

تأكيد الوصف الكثرة فان اصل الكثرة يحصل باستيعاب الجنبين واسمايهما الى المذلة المبرور والمؤكد على الاصل وفي باب الصوم
 يزاد الموكد على الاصل اذ لا يأتي وقت وظيفة اخرى فالمريض احد عشر شهرا فيزداد وجعل ما لعل على الاصل وهو فاسد ولا يلزم
 عليه زيادة المراتب على المرة الواحدة في الوضوء فانما شجعت التأكيد الفرض مع انها اكثر عدد امن الاصل لانها لم تشترط
 شرط الاستباحة الصلوة بطريق الوجوب بل الزائدة سنة وسنن والمواظب وان كثرت لا يثبت الفرض فلا يرد نقصان لان
 المطلوب نفى المماثلة بين ليتيم والاصل وقد حصل بخلافه فحينئذ لا يثبت شرط كالاصل فلم يجز ان يكون مثاله وانما
 ان الصوم وظيفة سنة لا وظيفة الشهر وان كان اذ اوزه في بعض اوقاتها كالصلوات الخمس فظيفة المبرور والليله وان كان
 اذ اوزه في بعض الاوقات ولهذا كان رمضان الى رمضان كفاية لما بينهما وجعل صوم رمضان مع تمت من الشوال بمنزلة
 قيام الدهر كله كما ورد به الحديث ثم لما مضى الشهر وحل وقته وظيفة اخرى اذ الماستيعاب لا يقتضي الوجود جز من الشوال
 فكان الخمس كالتكرار وتكرره وقته وتياكدا كالكثرة به فلا حاجة الى اعتبار تكرار حقيقة الواجب اهكان في امثل ما قال ابو حنيفة والوكيد
 في الصلوة على ما استقره قوله وفي الصلوة ان يزيد الجنبون على يوم واليلة اختلف اصحابنا في جعل التكرار في الصلوة فافترقوا
 وخول وقت نفس التكرار الصلوة في حد التكرار بان يصير الصلوة مثالا ان التكرار تحقيق به واعتبر ابو حنيفة والوكيد في قول
 وقت الصلوة في حد التكرار فاعتبر الزيادة على يوم واليلة باعتبار الساعات واليلة بشرط ان الكتاب وقادة الاختلاف
 ظهر فيها اذ اجن بعد طلوع الشمس ثم افان في اليوم الثاني قبل الزوال او قبل وقت العصر فتدبر محمد رحمه الله تعالى
 عليه القضا لان الصلوة لم يصير مثالا في حد التكرار حقيقة وعندها لا يقضى عليه لان وقت الصلوة اس
 وهو اليوم واليلة قد دخل في حد التكرار حقيقة والى لم يدخل الواجب فيه والوقت سبب في قيام مقام الواجب الذي هو سببه
 لا سبب المكلف باسقاط الواجب عنه قبل حيدورته كذا انما اقيم السفر مقام المشقة وفي الزكوة اي الاستداده في حق
 الزكوة ان يستقر جنون المحول عند محمد رحمه الله وهو رواية ابن سفيان عنه ورواية الحسن عن عبيد بن حمزة والمرتضى عن ابي يوسف
 في الاصل قال صدر الائمة ابو اليسر وذا هو الاصح لان الزكوة يدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن
 ابي يوسف ان استداده في حق الزكوة باكثر سنة ونصف سنة طلق بالاقول لان كل وقتا المحول الائمة مدخل في حد التكرار
 باكثر المحول عللا بالتيسير والتخفيف فان اعتبار اكثر السنة اليسر ونف على المكلف من اعتبار تمامها لانه اقرب الى سقوط الواجب
 من اعتبار الجميع كما ان اعتبار الوقت في حق الصلوة اليسر من اعتبار حقيقة واذا زال الجنب قبل الحد الذي ذكرناه سنة
 كل عبادة وهو ما كان على الاختلاف المذكورين ابي يوسف ومحمد على ما ذكرناه في الصوم والصلوة وبما في حق الزكوة فيها
 اذ بلغ الصبي جنونا وهو مالك لثوابه فالجنون بعد مضي سنة شهر ثم محول من وقت البلوغ وهو موقوف وجوب عليه الزكوة عند محمد
 لانه لا يفرق بين الاصل والعارض ولا يجب عند ابي يوسف بل يتألف المحول من وقت الافاقة لانه بمنزلة الصبي الذي بلغ الا
 عنده ولو كان الجنبون عارضا فالبدنة شهر يجب عليه الزكوة عند تمام المحول بالاتفاق لانه زال قبل الاستداده
 اكل ولو زال الجنبون بعد مضي احد عشر شهرا يجب الزكوة عند مضي سنة او عارضا لوجود التوال قبل الاستداده
 والساعة الاصل العارض عنده وعند ابي يوسف لا يجب لوجود الزوال بعد الاستداده قوله وما كان حشا لا يحتمل غير مثل

الاجل

الايمان بالله تعالى مشروع في حقه بطريق التبعية كما شرح في حق الصبي وان لم يصح ايمانه بنفسه حتى صار مؤمنا تبعا لا بوجه اولي او لاحد هما
 وما كان تبعا لا يحتمل العفو مثل الكفر فتبعية بطلان التبعية انما يصح من تبعا لا بوجه لان التصرف الصادر والكان غير ثابت في
 حقه ان الكفر لا يدرى من قبل لا يحتمل العفو فلا يمكن القول بردة بعد حقيقة من الابوين واذا ثبتت في حقها ثبتت في حقه ايضا لانه تبع لهما في
 الدين الا يرى ان الاسلام لا يمكن ان يثبت في حقه بطريق الامالة لعدم تصور ركنه منه وانما ثبت بطريق التبعية فاذا ارتد ابواه ونالت
 التبعية في الاسلام لا وجه له جعله مسلما بطريق الامالة فلو سلم حكم بوجوبه لوجب ان تصور وتما وهو فاسد فليس من القول بثبوت الردة في حقه
 ضرورة وانما ثبتت الردة في حقه تبعا اذ بلغ خبره وابواه مسلمان فارتدوا لحقابه بدار الحرب فان كتمها بدار الحرب وتركاه في دار الاسلام لا ثبت
 الردة في حقه لانه مسلم تبعا لدار الاسلام لان اسلامه مستفاد من الابوين وبالدراخا والبطل حكم الاسلام من جهة الابوين ظهر اثر دار الاسلام
 لانه خلف عن الابوين ولو ادرك ما ظاهرا مسلما وابواه مسلمان ثم من فارتدوا لحقابه بدار الحرب لم يصح تبعا لدار الاسلام لانه صار أصلا في
 الايمان فلا يصح تبعا بعده وكذا لو سلم قبل البلوغ وهو جاهل بشي من لم يتبع ابويه لانه صار أصلا في الايمان بتقرر ركنه منه وهو الاعتقاد
 والاعتراف فلم يغيره ذلك بالاسباب التي اعترضت في حق مسلم الكافر في كماله الجاهل فهو له واما الصغر فانه في اول احواله مثل المجنون ولا يسقط
 عن الصغر والسيطرة عن المجنون ولم يصح ايمانه ولا تكليفه به بوجه لانه اى الصغر الصغير راجع الى مدلول الصغير عدم العقل والتمييز كالمجنون والتميز
 معنى لجميع احواله انما به ليفر يحتاج اليه من النافع والضرر التي تتعلق بها بقاؤه وركبه الله تعالى في طابعها والعقل يقتضيه بالانسان
 به يدرك عواقب الامور وحقائق الاشياء وقد عدم الصغير كليهما في اول احواله ككان مثل المجنون بل اذ في حاله لانه قد يكون للمجنون
 تميز وان لم يكن له عقل وهو عدمه كما الامر من واما اذا عقل اى ترقى الصبي عن اولى درجات الصغر الى اوساطها وظهرت فيه شى من اثار العقل
 فحقا صاحب خبر اى لو عاين ابيه الا اذا كان ينبغي ان يثبت في حقه وجوب الاداء بحيث لك لكن الصبا عذر مع ذلك اى مع انه قد صاب
 ظاهرا من الالبته لانه ناقص العقل بعد ابقاء الصبا وعدم بلوغ العقل غاية الاعتدال فسقط به اى بهذا العذر ما يحتمل السقوط عن البالغ من
 حقوق الله تعالى مثل الصلوة والصوم وسائر العبادات وبمثل الحدود والكفارات فانما يحتمل السقوط باعذار ويجعل المنع في نفسه وما يثبت
 باسباب جعلية مثل الوقت والمال والبسبب فيجوز ان يسقط بهذا العذر الذي هو راس الا عذار وان لا يحتمل تلك الاسباب اسبابا في حق الصبي
 لعدم الخطأ لكن لما يسقط عنه ما لا يحتمل السقوط مثل فريضه الايمان فانه فرض دائم لا يحتمل السقوط لانه تعالى له دائم منته عن التفسير
 والذوال فكان وجوب التوحيد والحداد واما الالبته لكن قد عذر العبد في الاداء بعد حقيقته او تقديره مع بقا الوجوب كما عذر
 في اداء الصلوة بعد حقيقته او تقديره كالنوم وفقد الطهارة مع بقا الوجوب فلا حرم اذا اداها الصبي كان فرضا لا نفلا على
 ما صير به قوله وجبة الامر اى الامر الكلى في باب الصغر وحاصل احكامه ان يوضع عن الصبي العترة اى يسقط عنه عهده ما يحتمل العفو
 والاداء بالعترة ههنا لزوم ما يوجب التبعة والمواخاة وقيل العترة ما حصل بالهدايا حتى وهو الوجوب واسم لما حصل من العرف
 ويصح منه وله اى من الصبي بان يباشر بنفسه والصبي بان يباشر غيره لاجله بالاعتدة فيه اى لا ضرر فيه كقول الهبة ونحوه مما هو يقع محض
 لان الصبا من اسباب الرحمة بلعاف فان كل طبع سليم يميل الى الرحمة على الصغار وشرع لقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر
 كبيرنا فليس منا فجعل سببا للعفو اى تمن كل عترة يحتمل العفو اى جعل الصبا اسبابا لا تقا كل تبعه وضمان يحتمل السقوط عن البالغ لوجوب
 واقتضاه من الردة فانها لا يحتمل العفو وعن حقوق العباد فانما حقوقه محترمة يجب بصلح المستحق وتعلق بقائه بها فلا يمتنع

وجوبها بسبب الصبا كما لا يمتنع في حق البالغ لعجزه ولان الصبا بسبب العفو عن كل علة لا يحتمل العفو لا يحسم العفو عن الارث
 بسبب القتل حتى لو قتل مورثه عمدا او خطأ لا يستحق ميراثه لانه موجب القتل لا يحتمل العفو باعذار كثيرة فيبطل بعذر الصبا لا يحتمل
 كان المورث مات تحت الفقه ولان الحرمان ثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يمنع سببا للعقوبة لغرض معنى الحماية في فعله بخلاف الردية
 فانما تجب بعصمة المحل وهو بل لوجوبها عليه او الصبا لا ينفى عصمة المحل ولا يلزم عليه اى علة عدم حرمان الصبي عن الارث بالقتل
 حرمانه بالرق والكفر حتى لو ارتد الصبي العاقل والصبا بالثبوت او كان رقيقا لا يستحق الارث عن قريبه لان الرق ينافى اهلية الارث
 لان اهلية بالية الملك او لوراثته خلافة الملك والرق ينافى الملك لما سببه ولان تورث الرقيق عن قريبه احدثت الاجابة
 من الاجابة حقيقة لان الرقيق لما لم يكن اهل الملك ثبت الملك ابتداء لولاه وذلك باطلا ولان الحق بالاموال ليست باهل الارث
 وكذلك الكفر اى وكالرق الكفر في اهل الارث لان الكفر يناسب اهلية الولاية على المسلم لقوله عز وجل ولين جعل الله للكافرين
 على المؤمنين سبيلا والارث مبنية على الولاية الاثرى الى قوله عز وجل اخبارنا عن ذلك بما عليه السلام فبني على من ذلك ولما
 يترتب فانه يشير الى ان الارث مبنية على الولاية كذا ذكر الشيخ الاسلام في شرح التفسير والهدام الحق وهو الارث منها لعدم
 سببه وهو الولاية كما في الكفر وعدم اهلية المستحق او عدم اهلية المحقق كفا في الرق لا ينافى اى عقوبة ولا يمنع
 بسبب الصبا الما يرى ان من لا يملك الطلاق لعدم النكاح او العتاق لعدم ملك الرقية لا يعيد ذلك عقوبة وكذلك نهائهم
 الشيخ اشار منها الى ان الولاية سبب الارث وذكر في عامته الكتب ان سبب الارث وهو المال المشتمل بالبيت القراية
 او زوجية او ولد فعلى هذا كانت الولاية من شرط اهلية كالحرة الا ان الشيخ لما نظر الى ان الكافر لا يضمن بكفره
 عن اهلية الارث مطلقا فانه يرث من كافر اخر وذلك لا يثبت بدون اهلية بخلاف السقي فانه لا يرث من احد
 اصلا فلم يكن اهل الميراث لوجه جعل الكفر منيل السبب والرق منيل الولاية فعلى هذا يكون الانتقال بالميت مع الولاية
 سببا فباتفاق الولاية تقتضى اهلية قوله واما العتق بعد البلوغ فكذلك العتق فانه لا يوجب خلافا في العقل فيبطل به ما فيه من كلامه فيمنع
 بعض كلامه كلام العقل وبعض كلامه كلام الجاهلين وكذا سائر امور فكلما ان المحتون يشبه اول احوال الصبا في عدم العقل
 يشبه العتق احوال الصبا في وجود اصل العقل مع تمكن الخل فيه فكما الحق المحتون باول احوال الصفة في الاحكام الحق العتق
 احوال الصبا في جميع الاحكام المباحة ان العتق لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعها الصبا مع العقل فبفتح اسلام المشقة
 وتلك في بيع مال غيره وطلاق منكوبة وغيره واعتناق عبدا غيره وصح منه قبول البتة كما يصح من الصبي كذا اى العتق في العتق اى
 ما يوجب الزامه شئ فيه ومضرة كالصبا فلا يملك الصبا لعتقه في الوكالة بالبيع والشراء فيقتد الثمن بتسليم البيع ولا يرد عليه العتق
 ولا يلزم بالخصوصية فيه ولا يوجب طلاقا امراة لنفسه ولا اعتقا عبدا لنفسه باذن الولي وبدون اذنه ولا يبيع وشراؤه لنفسه بدون
 اذن الولي لان كل ذلك من العتق والكفر ولما ذكر ان العتق ساقط عن الصبي والعتق لرقم عليه وجوب ضمان ما
 يملك الصبي والعتق من الاحمال عليها فانه من العتق وقد ثبت في حقها فاجاب عنه بقوله واما ضمان ما يملك الصبا
 من الاموال فليس لعتقه اسخا ليس من العتق المنفقة عنها لان المنفى عنها عتق لا يحتمل العفو في الشرع وضمان
 المتلف لا يحتمل العفو شرعا لانه حق العبد ولان العتق اذا استعملت في حقوق العباد وية يراها ما يلزم بالعقود

في اغلب الاستعمال وهو المراد بها جملتها وضمن الاستعمال ليس من هذا القبيل فلا يكون عمدة لكنه انما الضمان شرع جبر لما استعمل من
الحمل المصنوع ولهذا قد ربا لمثل وكون المستعمل بها من غير ما لا يعتد به اي بالقام معقولها لا يتا في عصمة الحمل لا يتا بانه لما جاز احد
الشيء لتعاقب بقائه وقوامه صالحة وبالصحة والمحنة لا تؤول حاجته اليه عند فريقي معصوما فيجب الضمان على المستعمل ولا يمنع بعد
ايمناه العنة بخلاف حقوق اسرافنا سجن بطريق الاشارة فذلك يتوقف على كمال العقل والتقدير وبخلاف الحقوق
الواجبة بالحق ولا سيما لما وجبت بالعقل وقد خرج كلامها من الاعتبار عند استئصال الضرر لم يحل العقوبة اسبابا لتلك الحقوق
حقها قوله ويوضع عنه اي من المعنوية الخطاب كما يوضح عن الصبي ولا يجب عليه العبادات ولا يثبت في حقها العقوبة باست
كما في حق الصبي وهو اختصار دامت المتأخرين وذكر القاضي الامام ابو زيد في التقدمة سم ان حكم العنة حكم المصيبة لا في حق العبادات
فان لم تستقطب الوجوب احتياطا في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا لانه وقت سقوط الخطاب وذكره صاحب الاسلام
بشيرة الى هذا القول ان بعض اصحابنا يرون ان العنة غير ملوكة بالصبا بل هو ملوكة بالمرء حتى لا يمنع وجوب العبادات وليس كما
فلما ابل العنة في جنون فيمنع وجوب اداء الحقوق جميعا اذا المعنوية لا يقو على عقوبات الاسور كصبي طهر فيه قليل عقل وتحققته
نقصان العقل لما اثر في سقوط الخطاب عن الصبي كما اثر في العقل في حقنا في سقوط الخطاب الصبي بعد البلوغ ايضا كما اثر في سقوط
بان صارا مجنونان لانه لا اثر للاغنى الا في كمال العقل فاذا لم يحصل الكمال سجدت هذه الافة كان البلوغ وعدمه سواء فالخطاب يسقط من
المجنون كما يسقط عن الصبي في اول احواله تحقيقا للعدل وموان لا تؤدي الى تكليف ما ليس في الوسع ويسقط عن المعنوية كما يسقط
عن الصبي في آخر احواله تحقيقا للفضل وهو يفتي المخرج عنه نظر الله وحرمة عليه ويولى عليه اي يثبت الولاية على المعنوية لغيره كما
على الصبي لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل سلبية النظر والحرمة لانه دليل العجز ولا يلي هو على غيره لانه عاجز عن التصرف
بنفسه فلا يثبت له قدرة التصرف على غيره لانه عاجز ولما جرح الشيخ بين اول احوال الصبي والمجنون بين آخر احواله والعدة ذكر
ما يقع به الفرق بين هذه الاشياء من الحكم فقال وانما يميز بين المجنون والصغير لافرق بين المجنون والصغير والمراد به اول احواله
الذي لا عقل فيه للصبي الا ان هذا المعنى ارض اي المجنون غير محدود وليس لزواله وقت معين ينتظره فقل ذاسلت امرأة المجنون
على ابيه او امته الاسلام في الحال فلا يبرأ منه العرض الى ان يعقل المجنون لان فيه البطلان حق المرأة والصغير محدود وفوجب ما خبر العرض
الى ظهور اثره العقل حتى لو تزوج البصراني ابنة الصغير الذي لا يعقل امرأة نصرانية واسلمت المرأة وطابت الفرقة لم يفرق بينهما وبها
عليه حتى يعقل الصغير ولا يبرأ من العرض الاسلام على احد في الحال لان الصغير حق المساك للكلح باسلامه يشك في التعجيل للنوعية وليس
ترك الفرقة الا ما خبر من غير من لا فساد في الحال لان عقل الصبي او انه معهود على ذلك اجري الله تعالى العادة فكان التأخير اولى فاذا
عرض عليه القاضي الاسلام فليس اجماع والافرق بينهما وانما صرح العرض وان كان الصبي لا يتأطع باسلامه لان الخطاب انما يسقط عنه فيما هو
المدون حتى العبادات وجوب العرض بينهما لانه لا يفرق بينهما في الحال لان اسلام الصبي العاقل صحيح عندنا حتى
الاباء منه فلا يبرأ من حق المرأة الى الصبي كذا في شرح الجاسع قوله واما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفرقان يعني في وجوب
في الحال كما لا يفرقان في سائر الاحكام ثم لو اسلمت امرأة المعتوه الكافر سيجب العرض عليه في الحال كما يجب س
اسلام امرأة الصبي العاقل العرض على نفسه في الحال لان اسلام المعتوه صحيح لوجود اصل العقل كما سلام الصبي

العقل نفس على صحة اسلامه في محقق التقويم بخلاف المجنون لان اسلامه لما لم يصح لعدم العقل لم يفيد العرض عليه فوجب العرض على وليه
وفى الظلم من المرأة بقدر الاسكان وانما قيد المعتوه بالعقل احتراز عن المجنون فان اسم المعتوه قد يطلق عليه والصبي العاقل والمجنون وان استويا
في وجوب العرض في الحال قد افترقا في ان الواجب في حق الصبي العرض على نفسه دون وليه وفي حق المجنون العرض على وليه دون نفسه
فحصل مما ذكرنا ان المجنون ساوى المعتوه والصبي العاقل في وجوب العرض في الحال ويفارقهما في ان الواجب في حق العرض على وليه
وفي حق العرض على النفس ويفارق المجنون الصغير في الوجوب في الحال وفي الوجوب على الولي ايضا ويفارق المعتوه الصغير الذي
لا يعقل في الوجوب في الحال ويساويه في الوجوب على النفس دون الولي وكذا الصبي العاقل قوله واما النسيان فكذا قيل النسيان معني
يعتري الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن المحفوظ وقيل هو عبارة عن الجهل الطاري ويطلق اطراذين التعريفين بالنوم والار
وقيل هو جهل الانسان بما كان يعلمه ضرورة مع علمه بامور كثيرة لا بافة واحتمل قوله بامور كثيرة من النائم والمعتوه عليه فانها
تخرج بالنوم والاختلاس ان يكونا احالين باشيا كانا يعلمها تم قبل النوم والاعتماد بقوله لا بافة عن المجنون فانه جهل بما كان
يعلمه الانسان قبله مع كونه ذاكرة الامور كثيرة لكنه بافة وقيل هو آفة تعترض للخيالة مانعة عن الطباع ما يروى من الذكريات
وقيل هو امر يوجب الاحتياج الى التعريف اذ كل ما قل يعقل نسيان من نفسه كما يعلم الجوع والعطش ثم انه لا يناس في
نفس الوجوب ولا وجوب الاداء لان الاكل بالالمانية وايجاب الحقوق على الناس لا يؤدي الى ايقاعه في التفتيش الوجوب
به اذ الانسان لا ينسى مبادات مشيئة تدرخل فيه حد التكرار فلا يفار كما الصوم لكنه اى النسيان اذ كان غالبا في حق من حقوق
صاحب الشرع بحيث يلزمه واد بالالمانية ان لا يخلق الطامة عنه في الاغلب مثل النسيان في الصوم فانه غالب فيه لان الطبع
لما دعا الى الاكل والشرب بسبب الصوم اوجب ذلك نسيان الصوم لان النفس لما اشتغلت بشئ يكون ذلك سببا لغفلة
من غير عادة والتشبيته في الذبيحة اى ومثل نسيان التسمية في الذبيحة فان ذبح الحيوان يوجب خوفا وهيبته لتفور الطبع
عنه وتغير منه حال البشر ولهذا لا يحسن المخرج كثير من الناس فيكثر الغفلة عن التسمية في تلك الحالة اشتغال قلبه بالخوف
جعل خبر لكن اى جعل النسيان الموصوف من اسباب الضعف في حق الله تعالى فجعل كان الغفلة يوجب في الصوم وجعل كالنسيان
قد وجدت في جعل الذبيحة واما جعل التسمية من حقوق الله تعالى لان الثابت عند وجودها الحل وعند عدمها الحرمة وهما من حقوق
الله تعالى عز وجل لانه اى النسيان المذكور من جهة صاحب الحق اعترض لحدوثه بضع الله تعالى وانقطع اختيار العبد عنه بالكلية
فيصلح سببا للعفو بخلاف حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان فيها سببا للعفو لوجوده حتى لو امل مال النسيان ناسيا يحجب عليه فانه
لان حقوق العباد محترمة لما جرت كما مر بيانه لا ابتلا لانه ليس للعبد على العبد حق الابتلاء بل محقق في نفسه وهي محترمة فستحق حقوقا يتحقق
بها قوامها كرامة من الله عز وجل وبالنسيان لا يفوت هذا الاستحقاق فلا يتنفع به وجوبها فاما حقوق الله تعالى ابتلا لانه
جل جلاله غنى عن العالمين وله ان يتبدل عبادة بما يشاء فكان ايجاب الحقوق منه على العباد ابتلا لهم مع فناءه عن افعالهم
وقال الله تعالى ومن جاء بعدنا فما ناسبنا بما كلفنا ان الله يغنى عن العالمين والابتداء لا يتحقق مع العجز لعدم
العلم فيجوز جعل النسيان عند راسه بعض الحقوق اذ دل الدليل عليه قوله ولما اى ولان النسيان انما
يجعل عن راقنا ان سلام الناس لما كان غالبا بان وقع في القعدة الاولى على طعن انما القعدة الاخيرة لم يقطع

الصلوة لان العقد محل السلام وليس له معنى بعبارة تذكره انما العقد الاول ام الاخير فيكون مثل النسيان في النوم
 فيجعل عذر بخلاف السلام في غير حالة العقود الكلام في جميع الاحوال لان النسيان فيها غير فالسبب لان بينة المصلحة بذكره
 له مانعة عن النسيان اذا نظر اليها فكان وقومه فيه الغفلة وتقصيره فلما يجعل عذر لانه ليس في معنى النسيان المنصوص عليه قوله واما النوم
 فكذلك النوم فترة طبعية يحدث في الانسان بلا اختيار منه ويمنع الحواس الظاهرة والباطنة عن العمل مع سلامتها واستعمال العقل
 مع قيامه فيخرج العبد به عن ادراك الحقوق وفي عبارة اهل الطب سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة مخرصة في الدماغ الروح
 النفساني من الجريان في الاعضاء مع قيامه في غير اختياره وتكونه فخرج عن كذا ليس بتجديد النوم اذا انما وتكونه داخل فيه لكنه بيان
 اثر النوم وقوله فوجب تأخير الخطاب للمادة نتيجة قوله فخرج عن استعمال القدرة واللام متعلقة بالخطاب يعني اما كان النوم
 عجزا عن كذا كان حكمه تأخير حكم الخطاب في حق العمل به لا سقوط الوجوب لاحتمال الاداء حقيقة بالانتباه واحتمال خلطه وهو القضاء
 بتقدير عسدم الانتباه وهذا لان نفس العجز لا يقطع اصل الوجوب وانما يسقط وجوب العمل الى خير القدرة لان يطول
 زمان الوجوب فيجوز ان يقطع فعلا للخروج والنوم لا يمتد عادة بحيث يخرج العبد في قضاء ما يفوته فسر حال نفسه لانه لا يمتد ليلما
 ومنها عادة فلم يقطع الوجوب به لانه لا يسجل بالابلية وقوله فبطلت عبارة نتيجة قوله وهو بنا في الاختيار يعني لما في النوم
 لاختيار اعلم لانه بالتميز ولم يبق لنا تميز بطلت عبارة فيما بنى على الاختيار مثل الطلاق والعناق والاسلام والردة والبيع والاشارة
 صار كلامه لعدم التميز والاختيار بمنزلة الحان الطيور فلما يعتبر قوله ولم يتعلق الى اخره اذا اقر المصلحة في صلوة قائما وهو نائم
 لم يصح قرأته في المختار لما قلنا من فوات الاختيار بالنوم وكذا لا يعتد بقياسه وكوعه وسجوده من الفرائض لصدرها لامن
 اختيار واما العقدة الاخيرة فلما نص فيها عن محمد رحمه الله وقيل انما تعتد من الفرائض لانها ليست بركن وان كانت من
 جملة الفروض وخرق بين الركن وبين الفرض فركن الشئ ما يفسر به ذلك الشئ وتفسير الصلوة لا يقع بالعقدة وانما يقع بالقيام
 والقراءة والركوع والسجود ولهذا لو حلف لا يصلي فقام وقرأ وركع وسجد بحيث في ميده ولو كانت العقدة من جملة الاركان
 لتوقف الحث عليه فان الحث في المعين لا يتحقق الا بوجود ذلك الشئ وبناء على الاستراحة فيها ثبوتها بالنوم فيجوز ان
 تحتب من الفرض بخلاف سائر الافعال فان بناء على المشتبه فلا يتأذى في حالة النوم وذكر في المنية انه انما في العقدة
 كلما فعله ان يقعد قدر التشدد فان لم يفعل فسدت صلوة وذكر في النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض لان الشرع جعل النائم
 كالمتيقظ في حق الصلوة كذا في الزخيرة واذا تكلم النائم في صلوة لم تقصد صلوة لانه ليس بكلام بصدره ومن لا تميز له وهو
 منتمى الى الشيعية لا يفرق بين النائم والمغنى وقاوسى قاضيان والخطا صحتان صلوة والخطا صحتان صلوة نفسه من غير خلاف وفي النوادر اذا تكلم
 في الصلوة وهو نائم تقصد صلوة هو المختار فاما اذا التقطت النائم في صلوة فلا راية فيها عن محمد ايضا فقال لما لم يوجع الكفة تقصد صلوة
 ويكون حدثا لانه قد ثبت بالنص ان التقطت في صلوة ذات ركوع وسجود حدث وقد وجدت والافرق في الاحداث بين النوم واليقظة الا ان لو اصيل في النفس كما
 لو انزل بشرة في اليقظة وتفسد صلوة لان النائم في الصلوة كالمتيقظ وهذا اخذ عامة المتأخرين احتياطا كذا في المغنى وعن
 شاذ بن اوس عن ابي حنيفة انها تكون حدثا ولا يفسد صلوة حتى كان له ان يتوضأ ويثني على صلوة بعد الانتباه لان عسدا واصلها
 بالقيمة باعتبار معنى الكلام فيها وقد زال بالنوم نفوات الاختيار اما تحقق الحدث فلا يفتقر الى الاختيار فلا يتبع بالنوم فكان

القدرة في هذه الحالة حدثا بها وبها بمنزلة الرعايا فلا تقصد الصلوة وقيل تقصد صلوة ولا تكون حدثا بها وبها المذكور في عارضة
 نسخ الفتاوى لان فساد الصلوة باعتبار معنى الكلام في الحقيقة والنوم كالنقطة في حق الكلام عند الأكثر كما قلنا واما
 كونها حدثا باعتبار معنى الجنائية وقد زال بالنوم الا ترى ان نقطة الصبح في الصلوة لا يكون حدثا زال معنى الجنائية
 عن فعله ومختار المصنف رحمه الله الاسلام جميعا اذ منها لا تكون حدثا زال معنى الجنائية عنها بالنوم ولا تقصد الصلوة ايضا
 لان النوم يبطل حكم الكلام فحينئذ كما ذكرنا ان قوله هو الصحيح متعلق بالسائل التلخيص دون الاخير وحسنه قوله والاغنى
 كذا الاغنى فتوريزيل القوي ويجوز به والعقل عن استعمال قياس حقيقة كذا فسر الشيخ ابو المعين رحمه الله وكانه واراد فتورا
 غير طبعي والادخل النوم فيه ويحتمل ان الاخر اعم منه يحصل بقوله زيل القوي انه لا يحل بالابدية كالنوم لان المعجز من استعمال العقل
 الاوجب عدم العقل فيبقى الابدية ببقائه فلا ينافي الوجوب لكنه لما فوته الاختيار واوجب عجزا عن استعمال القدرة اوجب تأخير
 الخطاب بالاداء وبطلان العبارة كالنوم ثم اشار الى الفرق بينه وبين النوم في الحقيقة والحكم فقال وهو اي الاغنى اشرك
 النوم يعني في كونه عارضا وفي تفويت الاختيار والقدرة لان النوم فترة اصيلية اي طبيعة بحيث لا يتجاوز الانسان عنه في
 حال صحته فمن هذا الوجه يحتمل كونه عارضا وان تحققت العارضة فيه باعتبار انه لا يدعى على معنى الانسانية ولا يزيل اصل القدرة
 ايضا وان اوجب العجز عن استعمالها وتمكن ازالته بالتبعية وهذا اي الاغنى عارض من كل وجه لان الانسان قد يتجاوز عنه في مدة
 حياته فكان اقوى من النوم في العارضية ينافي في القوة اصلا لما بينا انه مرض حزيل القوي ولهذا لا يمكن ازالته بفعل اصحابه
 النوم لانه عجز عن استعمال القدرة مع وجودها ولهذا اي ولكونه اشده من النوم كان الاغنى حدثا في كل الاحوال فسطحا كان
 او قاعا او قاعا او ساجدا والنوم ليس يحدث في بعض الاحوال لانه بذاته لا يوجب ستره فالفصل لا اذا غلب
 فيه ستره فيسبب الاستمرار فيكون حدثا وينبغي اي الاغنى البتة قليلا كان الاغنى او كثيرا سطره كان الغنى عليه وغيره سطره
 من المعوارض الشارحة في الصلوة فليكن في معنى ما ورد به النص وهو الحدث الذي يغلب وجوده في جوار البقاء ولا ينفق في
 في المنع عن الصلوة لانه مع كونه حدثا في جميع الاحوال محض بالعقل وكل واحد منها متواتر في المنع من الاداء لانه منقطع الى كل واحد
 منها كذا في بعض الفتاوى سجلا والنوم لانه لا يزيل الانسان باصل الخلقة فيكون كثير الوقوع فلا يمتنع البناء بمنزلة الرعايا وذكر
 في فتاوى قاضي خان اذ انفس في الصلوة من غير تعذر قال ناسا حتى اصطلح فقد اختلف فيه قال بعضهم ينقض طهارته ولم تقصد
 صلوة لانه حدثا بها وبها بمنزلة الرعايا وقيل لا تقصد صلوة ولا يتنقض طهارته كما لو نام في السجود قاعا او ساجدا
 سطره ينقض وضوءه وبطلت صلوة بلا خلاف واعتبر استناد الاغنى استحسانا في حق الصلوة خاصة حتى سقط به الصلوة اذا
 استند ولم يعتبر استناد النوم في شئ اصلا وكان القياس ان لا يستلزم باغنى بشئ وان طال كما ذهب اليه بشيخ بن خيثم الرئيسي لانه
 يزيل العقل ولكنه يوجب خللا في القدرة الاصلية فيؤثر في تأخير الاداء دون سقوط التقصا كالنوم اما ان الفرق ان الاغنى
 قد يقصر وقد يطول عادة في حق بعض الواجبات فاذا قصر اعتبر بما يقصر عادة وهو النوم لا يسقط به التقصا واذا طال اعتبر بما يطول
 عادة وهو الجنون والاضطرار فيسقط التقصا ثم امتداده في حق الصلوة ان يتردد على يوم وليلة باعتبار الاوقات عند ابي حنيفة
 رحمه الله تعالى وابي يوسف رحمه الله تعالى وباعتبار الصلوات عند محمد رحمه الله تعالى على ما بينا في الجنون

في الجنون وقال الشافعي رحمه الله استداؤه باستيعاب وقت الصلوة حتى لو كان معنى عليه وقت صلوة كامل لا يجب عليه
القضاء لان وجوب القضاء يثبت على وجوب الاداء و الفرق بين الصوم والاعمال فان الصوم من اختياره بخلاف العمل ولكن تخسنا
بجده على رضي الله عنه فانه اعظم عليه اربع صلوات ففنا من وعمل ابن ياسر اعني عليه يوم وليلة ففنى الصلوات عن ابن عمر رضي
الله عنه اعني عليه اكثر من يوم وايضا لم يفيض الصلوات ففنا ان استداؤه في الصلوة بما ذكرنا كذا في المبسوط وفي الصوم
لا يجزئ استداؤه وهو معنى قوله خاصة حتى لو اعني عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيته يلزمه القضاء ان تحقق ذلك
الا عند الحسن البصري فانه يقول سبب وجوب الاداء لم يتحقق في حقه لزوال عقله بالاعمال و وجوب القضاء يثبت عليه
وقلنا لان الاعمال عذر في تأخير الصوم الى زواله لاني اسقاط لان سقوطه بزوال الالبية او بالخروج ولا نزول الالبية به لما
بيناه لا يتحقق بالخروج به ايضا لانه انما يتحقق فيما يشترط وجوده واستداؤه في حق الصوم نادرا لانه مانع من الاكل والشرب
وحياة الانسان شرعا لا يتحقق الا نادرا فلا يصح لبناء الحكم عليه وفي الصلوة استداؤه غير نادري وجب حرا فيجب اعتبار
قوله واما الرق فكذا الرق في اللغة هو الضعف يقال ثوب رقيق اي ضعيف النسيج ومنه رقة القلب وفي عرف الفقهاء
هو عبارة عن ضعف حكمي يثبت للشخص به لقبول تلك القبة عليه فيملك بالاستيلاء كما يملك الصيد وسائر المباحات واحترق
بالحكمي عن الحسي فان العبد ربما يكون اقوى من الحر سالان الرق لا يوجب خلافا في سلامة البينة طالما هو باطنا لكنه وان قو
عاجز عما يملك الحر من الشهادة والقضاء والولاية والتفويض والملكية المال وغيره ولا يلزم عليه ان اهل الحرب ارتقا حتى
ملكوا بالاستيلاء ثم ان نقر فانهم نافذة وانكسرتهم محقة وشهادتهم فيما بينهم مقبولة واما الحكم ثابتة لان ثبوت وصف الرق فيهم
بالنسبة اليها حتى صاروا عرضة التملك في حقنا فاما فيما بينهم فلم يحكم الا حرا زبناء على دياتهم فيما بينهم بالحرة فيثبت هذه الاحكام
في حقهم شرعا اي الرق جزاء في الاصل اي في اصل وضعه وابتداء ثبوته فان الكفار لما استكفوا عبادة الكدع وجل وصيره
انفسهم لمحقه بالجمادات حيث لم ينفقوا بعقولهم وسعهم وابصارهم بالتأمل في آيات الله والنظر في دلائل وحدانية الله عز وجل
ثم الله تعالى في الدنيا بالرق الذي صاروا به محال الملك وجعلهم عبيد مبيدة والخلقهم بالبياتم في التملك الاستدال
ولكونه جزاء الكفر في الاصل لا يثبت على المسلم استداؤه لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكيمة اي صار في حال البقاء
ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان يراد في معنى الجزاء ومن غير ان يلتفت الى جهة العقوبة فيه حتى يبقى العبد
رقيقا وان اسلم وصار من الاتقياء ويكون ولد الامة المسلمة رقيقا وان لم يؤخذ منه المستحق به الجزاء وهو كالحراج
فانه في الابد ام يثبت بطريق العقوبة حتى لا يتداس على المسلم لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكيمة حتى لو اشترى المسلم
ارض الحراج لزم عليه الحراج والعرضية المعترض للامر اي الذي نصب الامر فله من العرض يقال فلان جعل عرضة
البياتم اي منصوبا له بحيث يعترض عليه ومنه قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايديكم اي معرضا لما فيه من بكرة الخلق
به والمعنى هنا ان الانسان بسبب الرق يصير معرضا ومنصوبا للتملك والابتدال اي الامتان قوله وهو وصف للتملك
التجزئي اصله التجزؤ بالعرضة لكن الفقهاء ليسوا بالعرضة متحققا كما هو مذاهب بعض العرب في المهور فصار تجزؤا بالاداء ثم
قلبو الواو لوقوعها طرفا فاباء فقالوا التجزئي وشبهه بوضعه والتوضي اي الرق لا يتجزئ التجزئي فصاروا بالاداء وقال محمد بن سليمان

من مشائنا انه يحتمل التجزى لو فتح الامام بلدة ورأى الضوابط في ان يسرق النصارى ونفذ ذلك سنة والاصح انه لا تجزى لان سببه وهو القدر لا تجزى اذا لا يتصور قهر نصف الشخص شاعدا ون النصف والحكم يبنى على السبب كذا في المبسوط ولان الكفر هو التجزى ولانه شرع عقوبة وجزاء ولا يتصور ايحاب العقوبة على النصف مشاعدا ون النصف والحاصل ان المحل لا تجزى في قبول هذا الوصف كما تجزى في النصف بالعلم والجهل وكما ان المرأة لا تجزى في النصف بالجهل والحرية والمراد من التجزى وعنه فيما نحن بصدده من المسائل ان المحل في حق قبول حكم الرق او العتق او الاعتاق او الملك والنصف يتقبل التجزى او لا يتقبل فافهم ثم استدل على ان ما ذكره هو مذهب اصحابنا بالنسبة المذكورة وان محمد ذكرها في اخر دعوى الجاسع من غير ذكر خلافه فدل انه مذنب اصحابنا جميعا انه يجعل عبدا في شهادته وان لم يثبت الملك للمقره الا في النصف حتى لو انضم اليه مثله لم يجعل بمنزلة آخر واحد في الشهادة كما ان المرأتان بمنزلة رجل واحد في جميع احكامه مثل الحدود والارث والنكاح والحج والجمعة وكذا العتق الذي هو مذهب الرق لا يتقبل التجزى باتفاق بين اصحابنا ايضا لان العتق في الشرع عبارة عن قوة حكمية يصير الشخص به املا للالكية والشهادة والولاية وغيرها عن يد المستولى حتى لا يملكه وان قهره كذا قال القاضي الامام في الاسرار وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور في البعض الشائع وهو بعض ثم انهم كما اتفقوا على عدم تجزى الرق والعتق اتفقوا على ان الملك هو المعنى المطلق للتصرف الجاسع للغير فانه التجزى فهو تاوز والاصل اجمع الكل عليه فان الرجل لوباع عبده من ايمن يجوز بالايجاع وثبت الملك لكل واحد منهما في النصف ولو ببيع نصف عبده بثلث الملك في النصف الاخر بالايجاع وينزل عن النصف البيع لا غير واذا عرفت احكام الرق والعتق والملك في التجزى وعنده فاعلم انهم اختلفوا في تجزى الاعتاق فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الاعتاق لا تجزى حتى لو اعتق نصف عبده او اعتق احد الشريكين نصيبه يعتق كله لقوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبده عتق كله ليس فيه شريك ولان الاعتاق الفعل العتق اى لازمه الذي يتوقف وجوده عليه يقال اعتقته فعتق كما يقال كسرت فانكسر فلا يتصور الاعتاق بدون العتق كما لا يتصور الكسر بدون الانكسار الاستحالة وجود الملتزم وبدون اللازم فاذا لم يكن الاعتاق وهو العتق تجزى لم يكن الفعل وهو الاعتاق تجزى ضرورة كما ان الطلاق الذي هو انفصال التعلق لما لم يكن تجزى لم يكن التطبيق الذي هو الفعل مستجزيا ولا وجوب القول يتوقف الاعتاق لانه صدر من المالك فوجب تنفيذه ونفاذه في البعض يستلزم ثبوت العتق في الكل وقال ابو حنيفة رحمه الله الاعتاق تجزى حتى لو اعتق شقصا من عبده لا يعتق الكل ولكن يمسك الملك الباقي حتى لم يكن له ان يملكه الغير ولا ان يبيعه في ملكه بل يصير كالكتاب حتى كان احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية الا انه لا يرد الى الرق بالتجزي بخلاف الكتاب لان السبب في حق الكتاب عقله يحتمل الفسخ وهو الكتاب والسبب هنا ازالة الملك لا الى احد وذلك لا يحتمل الفسخ لقوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبده كلف عتق بقيته وهو المراد من قوله عليه السلام عتق كله اى يصير حقا فخرج الباقي الى العتق بالسعاية فكان بيان انه لا يستد ام فيه الرق ولان الاعتاق ازالة ملك اليمين بالقول فيجزى في المحل لا البيع وذلك ان نغو ونص من المكاتب ملكه وهو مالك للمالكية دون الرق لانه اسم لضعف شرعه مجازاة وعقوبة على كفرهم كما قلنا وهو لا يحتمل التملك لانه شرع عقوبة بالجناية على حق الله تعالى فان حرسته الكفر حقيقة على الخلو فيكون جزاءه حقه له لحد الزنا فلا يصلح ان يكون محلا للمولى وتعلق ببقاء الملك ببقاء الرق في المحل لا يدل على انه محلو

كقولنا بالحيوة فاسمنا شرط للملك بثبوتها وبقاؤه وذلك لا يدل على ان الحيوة محمولة له واذا ثبت انه لا يملك الا بالمالية كان الاعتناق
 منه تصرفا في ازالة ملك المالية فيقبل التجزى لان العبد من حيث انه ممل متجزى كالشواب الا انه ازاله الى العبد والعبد
 لا يملك نفسه كان اسقاطا للمالية واسقاطا يوجب زوال الرق وثبوت العتق فكان فعله اسقاطا واعتقا بواحدة
 ازالة المالية على معنى انه اذا اتم ازالة الملك بطريق الاسقاط يعقبه العتق لان يكون مفصل الميزان لا يبقا للرق كالقائل
 فعله لا يحل الزوج وانما يحل البينة ثم تزوج الزوج ينقض البينة فيكون فعله محكما او كثر القرب يكون اعتقا بواحدة الملك
 لا بدون الواسطة فمضى قوله الاعتناق ازالة الملك وهو متجزى الى آخره قوله ومضى ذلك ما اسقط
 الملك الذي هو متجزى لثبوت العتق الذي هو غير متجزى مثل غسل اعضاء الوضوء لاجابة الصلوة فانه متجزى
 حتى كان فاسما لبعض الاعضاء متطهرا ومزيل للحدث عن ذلك البعض فلا يشترط اجابة الصلوة التي هي غير متجزئة اصلا
 بل يتوقف على غسل الباقي وكاعداد الطلاق للتحریم فانها متجزئة وتعلق بها الحرمة الغليظة التي هي غير متجزئة
 كان مواقع الطلقة والطلقتين مطلقا ويتوقف بثبوت الحرمة على كمال العدد وكذلك منه لان العبد استحق بازالته
 الملك عن البعض حق العتق لان ازالته لما حوت استحق ان يعتق بقدره لان الاعتناق اقوى من التهمير والاستيلاء
 ولما استحق العتق للحال ولم يحل النقص وجب بكملية من طريق السعاية فيجعل العبد مكاتبيا من حر وعبد ولان في الكتابة
 تاخير حق العبد في العتق وفي القول يعتق الكل بطلان الملك الذي لم يعتق فكان التاخير اولى كذا في الاسرار
 فالجواب ان الاعتناق عندهما اثبات العتق قصد ازالة الملك منهما واثباته بازالة الرق الذي هو ضده ومما
 لا يجزى ان الاعتناق واذا لم تجز كان اثباته في بعض المحل اثباتا في الكل كتطبيق نصف المرأة وارتفاع نصف طليقة
 وعنده الاعتناق ازالة الملك قصد اثبوت العتق منها لانه لان المرأة انما تصرف فيما هو حق فيها هو حق غيره
 وحقه في الملك وهو متجزى فكان الاعتناق الذي هو اسقاط متجزيا قوله وبهذا الرق الذي نحن في بيان احكامه وكان احقر
 بل حفظ الاشارة عن النكاح فانه يسمى رقا ولا يمنع ملكية المال نيابة بالكية المال حتى لا يملك العبد شيئا من المال وان ملكه
 المولى لقيام المملوكية بالاعينى مملوكية من حيث المالية لاس من حيث الانسانية فلا يتصور ان يكون مالك من هذا الوجه لان الملكية تبقى عن القدر
 والمملوكية تبقى عن العجز وبما استنقيا فلما يجتمعان بجهة واحدة في حق شخص واحد فان قيل يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه
 مالك للمال من حيث انه ادعى لاس حيث انه مال كما قلنا في ملكية غير المال قلنا لو قيل بالكية من حيث انه ادعى لميزم منه ان يكون
 المال مال للمال وذلك لا يجوز لان المالك يتبدل للمال والمال يتبدل ولا يجوز ان يكون المتبدل متبذرا في حالة واحدة بخلافه فانه
 ليس بمال لان الضرورة داعية الى اثباته كذا في بعض الشروع ولا يخلو من ولاء فلا بد ان يمسك في هذا الحكم بالاجماع فان قيل يشبه
 ان لا يبقى بالرق البينة ملك التصرف كماله يبقى البينة ملك للمال لان العبد مملوك للمولى تصرفا كما انه مملوك له لا قلنا انه مملوك له تصرفا
 في نفسه جاء تزويجا وقد فاتت له البينة بالتصرف وكان ثانيا من المولى حتى باشروا به ولكنه لم يصير مملوكا من حيث التصرف في ذمته
 حتى ان المولى لا يملك الشراء بثمن يجب في ذمته عبده ابتداء فيبقى له البينة في ملكه بالتصرف كما انه لم يصير مملوكا تصرفا عليه في الاقرار
 بالحد ودو القصاص يبقى مالا كذا في التصرف كذا في ما دون البسوط واذا ثبت ان الرق يبطل ملكية المال لا يثبت الا احكام البينة

اصل المحرقة في حق الدم والحياة وحياته في الرق كمال الحال في كل كبريات الموضوعة للبشر في الدنيا واحترابه عن الكرامات
الموضوعة في الآخرة فان لم يجد بها وى المحرقة لان اهلها بالقوى والرحمان المحرقة على العبد في التقوى وانما فيها لان كمال
الحساب في الكرامات بينه العز والشرف والرق بينه عن الدل والهوان فلا بد من ان يكون بينهما تفاوت من الزينة فان الانسان
بما يصير اهل الاجابة والاستجابة ويبتاز بها عن سائر المهورات فيكون كرامته والحل فان استقرش الحسنة وتوسعة طرق فضا
الشوة على وجه لا يستلزم بحق اسم ولا شبة ولا شبة وهذا تنوع محل في حق النبي عليه السلام الى التسع والى ماشا الزيادة
شرفه وكرامة على كافة الخلق والولاية فاما تنفيذ القول على التفسير او ابى ولا شك ان ذلك كرامته لانه من باب السبلطة ثم من
نقصان الاشياء والثلاثة بسبب الرق فقال حتى ان ذمة الرقيق ضعفت بسبب الرق لانه من حيث انه صار بالاربع صار
كانه لازمة لاصلا ومن حيث انه انسان مكلف من ان يكون له ذمة فلما لا يوجد اصلا لانه ولو كانتا ضعيف بالرق فلا محل للدين اي
لم تقوى على تحمله بنفسها لضعفها حتى لا يمكن المطالبة به بدون انتقام بالية الرقبة او الكسب اليها فلا يستعملها الدين الاصح
المطالبة فاذا صحت اليها بالية الرقبة والكسب يعلق الدين بها فيستوفى من الرقبة والكسب لزمته الرقبة لما ضعفت بالحقا وسبب الحجاب
وجب ضم الكسب اليها لتعلق الدين بها وليس المراد من تعلق الدين بالكسب ان العبد يستوفى فيه بل المراد منه ان الكسب الموجود في يده
تصرف الى الدين اذ لا فاد لم يصف به او لم يكن له كسب يصرف اليه الرقبة اليه ولا يباع الرقبة بالدين ما يقع الكسب بالاجماع اليه
اشهر في الامير الا ان لا يمكن بينه فيستوفى في الدين كالمدين والمكاتب ومعتق امين عندنا في حنفية رحمه الله قوله ولو
الحل كما ظهر اثر الرق في ضعف الزينة ظهر اثره في تضييق العمل الذي يتي به عليه ملك النكاح المرء اهلالة من اتيه العبد
الا امرتين حرتين كاتما او استين وقال لك رحمه الله ان تزوج اربعا لان الرق لا يؤثر في ملكية النكاح حتى لا يخرج العبد
من اهلية النكاح وما لا يؤثر فيه الرق فاعزوا العبد فيه سواء كان ملكا لطلاق وملكه الدم في حق الاقرار بالعقود وقلنا ان الرق يؤثر في
تضييق ما كان متقدما في نفسه كاجل رات في حدوده وطلاق واقرار العدة وذلك لان استحقاق النعم بوضع الانسان وقدر
اثر الرق في نقصانها حتى انقصت اهلية استحقاق النعم فلا بد من ان يؤثر في نقصان النعمة والحل فتمت فكذا اثر الرق
في اتقاه الله النصف كما دل عليه اشارة قوله تعالى في القلمين نصف ما على المحصنات من العذاب وقدر وجهي عن عمر رضي الله عنه
قال لا يخرج العبد اكثر من اثنتين قوله وتطرح الامة فثقتين يعني سواء كان زوجا امرا او عبدا لان الرق كما اثر في تضييق
الرجل اثر في تضييق حل المرأة وهو ما صارت المرأة بمحل النكاح لان محل النعمة في جانبها كما هو نعمة في جانب
الرجل لانه سبب السكن والازواج ويصعب النفس ويصل الولد وامرأة يملك اسلم هذه الامور كالرجل وسبب الحصول للمهر وجوب النفقة
الدار ودها يخضعان بها فكان محل النعمة في حقها بالطريق الاولى فلما تنصف حل الرجل بالرسالة ينصف حلها بالرق ايضا والطلاق
مستدوع لتقويت هذا الحل فتمت كان حل المرأة ازيد كان محليته الطلاق في حقها اوسع وعلى العكس كمن ملك عبدين ملكا فثقتين في ملكه
عبد واحد ملكا اعتاقا فاحل لكان حل لامة على اهل النصف من حل حرة كذا ان حل العبد على النصف من حل حرة فثقتين ما يفوت به
حل حرة وهو تطلقة ونصف لان الطلاق الواحدة لا يخرج في كل وصار يفوت به حل لامة طلاقين ويؤثر ما ذكرنا قوله عليه السلام
طلاق الامة ثنتان وعدتها حيفتان وتنصف العدة لانهما فتمت في حق النساء لما فيها من تعظيم لاء النكاح فيؤثر الرق في تضييقها

الطلاق فكانت عدة الامة خمسة وعشرون وكان ينبغي ان يكون خمسة وعشرون كالحقيقة الواحدة لا تقبل التخصيص فيشكل ولا تستطاع الايجاز
 الوجود راجع الى جارية العدم والاعتناء فيها ايضا ولتتم حصة كان للامة الثلث من اقسام الحرة الثلثان للامة العتقانية على كل قسمين بالرق
 كمن وقدر على عليه السلام قال للحرة يومئذ من اقسامها ثلثين وثلثون حرة وثلثون عبد والامة لان تملك العتقوبة
 بتلك الاجزاية وتلك الاجزاية تتوافر النعم فان النعمة لما ملكت في حق شخص كانت جنايته على حصة من اجزاية من اجزاية من كل النعمة في
 حقه والدليل عليه ان النعمة لما ملكت في حق شخصين باستيفاء حصة من الحرة كانت جنايته الزمانة اعطاهما حصة من الرقيم ولما ملك النعمة في
 ازواج النبي عليه السلام ورقت من اقسامها ثلثين وثلثون حرة وثلثون عبد والامة لان تملك العتقوبة المستوفى من غير من
 كما قال الله تعالى يا ايها النبي من يات منكم بفلسة مبينة ايضا عفا الله العتقوبة واما اثر الرق في تصفيف النعم في حق العبد
 والامة كما بينا اثره في تصفيف النعم في حق العبد والامة كما بينا اثره في تصفيف العتقوبة ايضا قال الله تعالى فليس نصف ما على الحصان سب
 من العذاب ويزاني لكل من تصفيه فاما فيما لم يكن في كماله كالقسط في اسيرة فان امره والعبد فيه سواء قوله وتنفق قيمته لنفسه
 الى اخره ولما كانت الرق كمال الحال تنقصت قيمته نفس العبد عن قيمته امره اذا قسما العبد على وجهه على حاقه السجاني قيمة ولا تزداد على عشرة
 الاف درهم كمن تنقص منها عشرة دراهم وان كانت قيمة عشرة الف او اكثر وعسى اني يوسف والاشيا فظهر رحمه الله تعالى عليه على احوالي
 على العاقلة بالغة ما بلغت لان معنى المانية في العبد راجع على معنى التخصيص في هذا الباب بدليل ان القيمة اذا انقضت عن الرقيم سبب القيمة
 وان كان الضمان سبب للمولى ولكنه في العبد ملك مال ان كان الواجب بدل المانية سبب تقديره بالقيمة بالغة ما بلغت كما في التفسير
 نقول اعتبار معنى الشخصية اولى من اعتبار معنى المانية لانها اصل المانية قائمة بها فان انفسه لو زالت بالموت لم يبق المانع لو
 زالت المانية بالاعتقاد بقيت الشخصية ولهذا كان المعتمد في ايجاب القصاص من الكفارة بمعنى الشخصية منه دون معنى المانية فكذا في ايجاب
 المال ثم ايجاب الضمان بمعنى الشخصية لاظهار خطر الحال وخطره باعتبار حصة المانية لان كمال حال الانسان في الاصلية يقتضي كمال
 المانية باحتمال الزكوة فبا حصة ثبت المانية المال بالزكوة ثبت المانية النكاح وقد انتقضت المانية العبد بالرق فانه ينافي المانية المال فلا
 من ان ينقص بذلك كما انتقضت دية الانثى عن دية الرجل بصفة الانوثة التي توجب نقصانها في المانية الا ان الرق ينقص احد ضرتي
 المانية وهما ملكية المال وملك النكاح ولا يبعد منها لان العبد في ملكية النكاح مثل الحر وملكية المال لم تنزل عيه بالكلية فانهما تشبهتا
 بامر من ملك الرقبة وملك التصرف واقرى الامر من ملك التصرف لان الغرض المتعلق بالمالكية وهو الانتفاع بالملك يحصل به وبذلك الرقبة وسيلة
 اليه والعبد وان لم يربط اهل الملك الرقبة فهو بالانتماء للمال الذي هو اصل اهل الانتفاع الذي على المال لانه مع صفة الرق الى الحاجة
 فيكون اهل القصاصا وادنى طريق قضاها حاجة ملك العبد الا ترى ان المادون اتفقوا على كسبه كما كسبه العبد لانهما يتصلقان الدين
 يكسبه الذي منه يده الا ان المالك لا يراه ولا حاجة مع العارية وكذا اذ اودع العبد بالانتماء للمال لانهما يتصلقان الدين
 كان العبد اذ اودع في عاتقه شري ايجاب الصغير فوجب القول بنقصان في دية العبد بالانتماء لان دية العبد من احد ضرتي المانية وهو
 ملكية النكاح فانه وان ملك المال حقه وتصرفا وبذلك ملك النكاح بل هي ملوكة فيه فلا زال هذا المالكين بالكلية ووجب تصفيف دية العبد
 فخرج ايجاب عاقلة سبب على هذا التخرج ان ينقص دية العبد عن دية الحر بمقدار الربع لانها من ملكية عن ملكية الحر الرقيم لا تاقدينا
 ان ملكية العبد والتصرف اقوى من ملكية الرقبة فلا يمكن في التفتيش اعتبار الربع بل ينقص ما لخطر في اشع وهو عشرة دراهم لانها

قل يا ستولى بر من احره انتما عا واكل يستحق بقطع اليد المتحرمة التي لها حكم نصف الميراث في بعض الاحكام وما يدركنا
بقول ابن سمود لا تبلغ ببيعة العبدية احره فقص منها عشرة دراهم ومثل هذا لا يشرع حكم المصروع من رسول الله عليه السلام فان
لا نسلم ان المالكية النكاح كالمية للعبد بل هي ناقصة لوجوب احد ما توقفنا على اذن المولى بملكان احر والثاني اقتصا على امر احر
بخلاف احر حيث تجاوزت المالية الى الرابع قلنا التوقف على الاذن لا يدل على النقصان كما في حق العبيد فان المالكية كالمية مع توقفنا
على اذن الوصي وذلك لان التوقف لم ينع الضرع من المولى بل هو لصي بالملوك المالكية فلا يدل على نقصانها وكذا تنصيصه على
الانكحة في حق العبد ليس لنقصان المالكية ولكن لتعريف اكل فان مالكية فيما ملكه من النكاح مثل المالكية احره فانقصان فاما الجواز
عن استر لا احر بما اذا انتقصت قيمة المقبول عن دية احر فهو ان المقبول الضمان فمان الميراث في قليل القيمة ولهذا تجوز
قيمة القيمة وتجره العاقلة الا ان الموجب لنقصان وميراثه مالا التي انتقصت بهما المالكية فادام بملكنا نقص دمه باعتبار قيمته
مالا لنقصنا بذلك اسباب المالا بل ومه لا يدل ماله واذا لم يكن اثبات النقصان الذي انتقص به وهو المالهية ويكون ذلك
الناقص بسبب الاعتبار بالمال يدل على لا يدل مالهية واذا لم يكن اثبات النقصان بالاعتبار بالاثبات ازادت قيمة المالهية على
دية احر وجب لنقص ماله لكن بقدر خطه لما بينا وجوب الضمان للمرء لا يدل على انه يدل بالمالهية لان النقصان وجب بسبب
ايضا وهو يدل بنفسه بل جماع بل الضمان يجب للعبد ولهذا لا يقصر دين العبد من بدل دمه ولكن العبد لا يصح مستحقا فقيمة
الموسر النبي هو اولي الناس به كما يستوفي القصاص قوله وهذا عندنا ان يكون العبد بالالتصرف في المال والاستحقاق
عليه مذمونا فان الماذون بتصرف نفسه بطريق الاصل لا بطريق الدنيا به مثبت له الحكم الماصط وهو العبد على اقسامه فكان
الاذن فكما انما ثبت بالبرق ورفعا للمانع من التصرف حكما واثبات العبد للعبدية كسب بمنزلة الكتابة الا ان العبد ثابت بالاذن
غير لازمة لخلاف الاذن من العوض والبيد اثباته بالكتابة لازمة لانها بعوض كالمالك المستفاد بالهبة مع المستفاد بالبيع وعندنا
رحمة الله ليس بل بالتصرف بنفسه ولا بالاستحقاق اليه ولكنه يستحق التصرف بالاذن من المولى فهو يثبت للمولى بطريق الدنيا به كالميراث
بتصرف الميراث فيه في الاكساب يد يترتب بمنزلة يد النوع وتنبه على ان الاذن لو لم يتجاوز يكون اذنا في الالواع كما عندنا وعند الشافعي
رحمة الله لا يكون كذلك وان الاذن لا يقبل التوقيت عندنا حتى لو اذن لسيده شهر او سنة كان ما ذنا اذنا الى ان احر
عليه لان الاستفاضة السحر والاستفاضة لا يقبل التوقيت وعندنا مثل ان يقبل التوقيت اذنا الشافعي رحمه الله ان المقصود من التصرف
حكمه وهو المالك وانه يجعل للمولى للعبد لانه بالبرق خرج من ان يكون ابا المالك واذا لم يكن ابا المالك الذي هو المقصود من
التصرف لم يكن ابا السببية وهو التصرف لانه يشرع حكمه لانه فلا ينفصل عنه واذا لم يكن ابا التصرف بنفسه لم يكن ابا التصرف
اليه ايضا لان العبد لا يستفاد ولا يملك التصرف او يملك الرقبة وقد عدم الامران في قوله واذا ثبت انه ليس باهل التصرف
بنفسه كان تصرفه بعد الاذن واقعا لا دلي بطريق الدنيا به كتحقق الاصل فيقتصر على ما وقع الاذن فيه ولا يثبت له عموم التصرف
الا بالتفصيل من نحن نقول ان التصرف كلام معتبر جعل بسبب حكمه شرعا وعمله ذمة صاحبه لا التزام الدين واعتبار الكلام بعبد وره
عن الابل والبيته التكلم للعبد غير ساقط بالاجماع لانها مثبتة بالعقل ولا يثبت بالبرق ولهذا صح قوله وقبلت راقية في الدنيا
واخباراته في البيانات وكذا الذمة مملوكة للعبد لا للموسر لانها عبارة عن وصف في الشخص بصير به ابا للايجاب والاستيجاب

كما يتبين والعبد من هذا الوجه لم يصر ملكا للمولى ولما سلبت مملوكة الحقوق الشرعية تعالى وبيع اقراره بالحدود ووقفها من يواراد المولى
ان تصرف في ذمته بان يشترط شيئا على ان اشمن في ذمته لا يقدر عليه فلو كانت مملوكة للمولى يقدر عليه وقابلة الدين ايضا
ببطلان ثبوت دين الاستهلاك في ذمته وبطلان العبد المحجور لواقعه نفسه بالدين صحيح الاقرار وجوب الدين بالذمة حتى لو كفلح استأ
بمع عيب اخر في احوال الكان العبد يواخذ به بعد الحق وهذا ان صلاحية الذمة لا التزام الديون من كرامات البشعر بالرق لم
يخرج من ان يكون من البشعر اذا كان كذلك ليقع العبد بالالتصريف وكان اصلا في حكم التصرف الذي هو امر على مقصود منه و
ملك العبد وكان عاملا في التصرف لنفسه لثبوت حكم الاصل له ولما لا يمنع على المولى بما تحق من الديون ولو كان ناسبا لرجح عليه كوكيل
في حصة المولى والمولى يخلفه اى العبد فيما هو من الزوائد وهو ملك الرقبة لعدم اهلية العبد له كالمكاتب الا انه قيل الاذن كان موقفا
عن التصرف بحق المولى مع قيام الاهلية لان الدين اذا وجب في ذمته يتعلق بالهبة الرقبة والكتب استثناء فاما ملك المولى فلا
يتحقق الا بشيئا بدون رضاه واذا اذن فقد رضى فيقطع حقه فكان الاذن فكان الحجج كالكساية فلا يقبل التخصيص بغيره دون
نوع فان قيل لو كان للعبد تصرفا لنفسه وكان حكم واقعا له كان ينبغي ان ينفذ تصرف العبد المحجور فيها اذا اشترى شيئا ثم اعترف
بسقوط حق المولى كما لو تزوج ثم اعترف وكما لو باع الراهن الزهر ثم افترقه بغير النكاح والبيع لسقوط حق المولى ولما لم ينفذ علم انه
انما عن المولى في التصرف قلنا العبد وان كان متصرفا لنفسه يقع ملك الرقبة لولاه فلما انعقد التصرف موجبا للملك للمولى لا يمكن
تخصيصه على العبد بعد الحق بعد زوال المانع من ثبوت له لان التصرف متى وقع بجهة لا ينفذ بجهة اخرى بخلاف النكاح لا ينفذ
على الوجه المذكور في وقت اذا الملك واقع للعبد فيه وكذا في الرهن يكون الملك في الثمن للرهن فليكن تنفيذها عند زوال
المانع من غيبته فيفسد او يعلم ان لما اختار في ثبوت الملك للمولى بطريقين احدهما ان ملك العبد بالتصرف يقع العبد ملك
الرقبة للمولى ابتداء والعبد يملك هذا حال نفسه لان عمل الانسان في ذمته فدين ان يقع له دين ان يقع غيره كان واقعا له
كالمكاتب لما كان كسيرا لعبد من وجهه ونفسه من وجه لم يجعل ناسبا عن المولى بل هو عامل لنفسه فلذا انما انما ان ملك الرقبة
لا يقع للمولى حكما للتصرف لانه ينفذ للعبد فيكون حاكمه لانه لا ينفذ تصرفه الا انه لما لم يبق اهل للملكه فقد رلا يقع له فاستحققت المولى
الا بالتصرف ولكن بطريق اخر لا من العبد لانه اقرب الناس اليه لقيام ملكه في الرقبة ولما قال ابو حنيفة رحمه الله دين
العبد يبيع ملك المولى في كسبه لانه انما ينفذ الملك من جهة العبد كالوارث اى المورث فيثبت ان للمولى كساية بسبب ملكه في
رقبة لا يتصرف العبد والى هذا الطريق اشار شيخ بقوله والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد وانما جملته من الزوائد لانه مشروع وسيله
الى ملك السيد الذي هو المقصود والتمسك من الانتقال والوسائل غير مقصود بل هي من الزوائد قوله ولما انى ولان الملك
لا يثبت للعبد بل للمولى يخلفه فيه ولان الاذن غير لازم جملنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالكوئيل وان كان هو جملنا
في نفس التصرف وثبوت الملك لانه لما لم يكن اهل للملك الرقبة حتى وقع الملك للمولى كان هو كوكيل والمولى كالمولى حتى يثبت
الملك له ولما كان للمولى حق الحجج عليه بعد الاذن بدون رضاه كما كان للمولى عزل الكوئيل بدون رضاه كان العبد لما ذوت
له في حكم بقاء الاذن بمنزلة الكوئيل ايضا بخلاف المكاتب فان المولى لا يملك عزله بدون تعجيزه نفسه فلم يمكن جملته بمنزلة الكوئيل في حكم بقاء
الكساية بقوله في مسائل من المولى متعلق بقوله دعائه مسائل لما ذوت اى اكثر ما يتعلق ببقاء الاذن اى جملناه في حكم الملك

في مسائل مرض المولى وفي حق تباذله الاذن في فاعته مسائل لما قد ذكرنا كالكيل فمن انشله القسم الاول ما اذا اذنت العبد في التجارة نعم من
المولى فيباع العبد بعض ما كان في يده ما تجارته واشترى شيئا وحالي في ذلك بعين فاحش او يبيع ثم يات المولى فيجبره اقل العبد جازع عنده
الى حقيقته رحمه الله من ثلثت مال المولى لان الملك لما كان واقعا للمولى كما كان واقعا للمولى في الكيل تنصير تصرف المولى
المولى لتعلق حق وريته بملكه كما تنصير تصرف الكيل بمريض الكيل وصار كما اذا باشر المولى بنفسه لاستدانة الماذون بعد مرضه فيعتبر من الثلث
وكذا الحكم عندهما في الحماة بعين يبيع فاما الحماة بعين فباطلة وان كانت تخرج من ثلث المال لان الماذون عندهما لا
يملك هذه الحماة حتى لو باشرنا في صحة المولى كانت باطلة ولو كان الذي حبا بعض ورثة المولى كان الحماة لان سائر ورثة العبد
كمباشرة المولى والمريض لا يملك الحماة في شئ من ورثته ولو اقر الماذون في مرضه مولا به دين او غيره فادوية قائمة وستمملكة و
او غير ما من دين التجارة وعلى المولى دين ثبت في صحته بدين المصحة من تركته ومن رقبته العبد وكسبه فان فضل من رقبته
وكسبه شئ فوالد المولى اقر له العبد لان رقبته وكسبه للمولى فاقاره فيه كاقرار المولى ولو اقر المولى كان دين المصحة شئ فوالد المولى
ففي هذه المسائل امثالها جمل الماذون فيما يرجع الى الملك وكالكيل والمولى بمنزلة المولى كسائر المولى في هذه التصرفات ولم يعتبر
صحة العبد ومن امثال القسم الثاني ان العبد الماذون اذا اذن لعبد في التجارة فيجوز للمولى الاول لا يخرج الثاني كالكيل اذ لو كان قال له المولى عمل
برأيت لا ينعزل لغيرك الا ان كان المولى صارا محجورين كما لو كانت المولى صارا معزولين ويشتط العلم للماذون بالسحر بجمعة كما
علم الكيل بالنعزل ولو خرج الماذون من ملكه لم يبيع من ملكه لم يبيع للعبد ولاية ان يبيع شيئا مما كان على عزيمة وقت الاذن
كالكيل بالبيع ليس له ولاية فيرضي الثمن بعد النعزل ولو اذن لعبد في التجارة فممن المولى جنونا مطبقا وارثا واليهما وابعده
وقتل فيه او احمق به او ارحب صارا العبد محجورا كالكيل يصير معزولا في هذه المسائل ونظائر ما جعل العبد كالكيل في حال بقاء الاذن
قوله والرق لا يورث في عصمة الدم الى آخره عصمة الدم وهي حرمة تعرضه بالاتلاف فقال له وبصاحب الشرع على نوعين موثقة
وسبب التي توجب الاثم على تقدير التعرض للدم ولا توجب الضمان اصلا ومقومة وسبب التي توجب الاثم والضممان جميعا على تقدير
التعرض نعم ان كان التعرض عمدا فالضمان هو القصاص اكان خطأ فالدية والاثم هو دفع في عصمتين بالكفارة ان كان
القتل خطأ وبالقتول والاستغفار ان كان عمدا فالرق لا يورث في عصمة الدم موثقة كانت او مقومة بالاستقا والتمقيص وانما يورث
في قيمة اية قيمة الدم هو ابعاد الرق كيف لا يورث الرق في عصمة الدم وقد استغفنت قيمة الواجبة بسبب العصمة الرق فقال شره
في مقفين القيمة لما بينا لا في العصمة لان العصمة الموثقة تثبت بالايان والمقومة تثبت بدار الايمان اي بالحرز بها والعبد فيه
في كل واحد من الامرين مثل احر بالانقصان اما في الايمان فظاهر بالار فظاهر بغير وجود حقيقة كما يجب ان يقرر في هذه
الدار بان سلم او التزم عقد الذمة والرق مما يوجب ذلك لان الانسان بالرق يصير شعبا للمولى فاذا كان المولى محررا بالاسلام لم يملك العبد
محررا بها ايضا كسائر ماله ولذلك احرى ولكون العبد مماثلا لحر في العصمة يقتل احر بالعبد قصاصا عننا وقال شافعي رحمه الله يقتل الحرية
لانتمتع الماشية بينهما فيما تبني عليه القصاص هو النفس لانها عبارة عن ذات موصوفة بانواع الكرامات التي اختصت بها وصارت بها
اشرف من الحيوانات وقد تمكن في العبد معنى الماشية التي تحمل تلك الكرامات فاختصت النفس بمجازة الماشية فكان العبد في مقامه
الحرون في نفسيته فالحر نفس من كل جهة والعبد نفس دمال فاشتغ القصاص الدليل على الاتقان من نفسيته اشتغاضا لبدن لا ليدم

على النية والارام عليه كاشفاة ولا ولاية للمبدل اني فلا يصح اليان كما لا يصح شهادته وقضاؤه جميع ما يتعلق بالولاية فقال الناصح ابا ن لان الامان سبب الاول
في الجهاد يخرج عن اقسام الولاية باعتبار الماذون له في القتال صاير شيكا للخرافة في النية من حيث انه اتفق من رضى فيها فاذا امن فقد استحق لنفسه
في النية فله حكم الامان ثم تعدى الى النية لعدم تجريم فلم يكن هذا الامان من ابا لولاية فصيح مثل شهادته بروية بلال رمضان حيث يصح لانهما
ليست من ابا لولاية بل هي التزام الصوم بنفسه ولانهم تعدى الحكم الى غيره فان قيل من لمجور عن القتال مثل الماذون له في استحقاق الرضخ
او اذ قتل فينبغي ان يصح ايمانه لما ذهب اليه محرمه الله والشافعي رحمه الله في الشركة في النية ايضا قلنا قد ذكر في البيا الكبير العبد
اذا قاتل بغير اذن مولاه لا شئ في القياس لا يبيح من ابل قتال وانما يصير ابله عند اذن المولى فيكون حاله حال الحر في
في المستامن ان قاتل باذن الامام لم يتحقق الرضخ ولا فلا وفي الاستحسان يبرح له لانه غير محجور عن الاكتساب فيمنع منقعة هو كالمالذون
فيه جهة المولى دلالة لانه انما حرم عن القتال ليدفع الضرر عن المولى لانه لا يكون مشغولا بخدمة المولى حالة القتال ودرما يقبل فاذا فرغ من
القتال سالما واصل النية وزال الضرر ثبت الاذن منه ولا لانه هو بطريق القياس والاستحسان في العبد المحجور اذا اضر نفسه وسلم
من العمل واذا تعذر هذا ثبت ان لم يكن شركا في النية منهم اما عليه وجه القياس فظاهر وكذا على وجه الاستحسان لان الشركة انما
ثبتت له بعد الفرغ من القتال لا قبله وحين ثبت الشركة لم يكن وقت الامان وحين لم يكن الشركة ثابتة فيكون الامان منه تعريضا
لحق المسلمين بالابطال بتداولان محققين من ثبات بالنظر الى سبب ثبات من ابا لولاية واجاب الامام البرغري رحمه الله عنه بان
الامان انما شرع لكونه قبيلة الى القتال في المستقبل الاستعداد فيملكه من يملك الفساده في المستقبل وهذا العبد الذي قاتل بغير اذن المولى
واستحق الرضخ محجور عن القتال في المستقبل لانا حكمنا بصحة قتاله ورفعنا حرجه عنه في الماضي لا في المستقبل فلا يملك الايمان وهو مثل العبد
المجور اذا اضره شيئا وباعه وبيع كان تصرفه نافذا والرضخ سالما للمولى لان تنفيذ تصرفه يقع محض في هذه الحالة ولكنه لو تبرع بشئ
لا يصح لان التبرع انما صاير شرع وانما حقه لكونه قبيلة الى التبرع في المستقبل والحج في المستقبل قائم والحج فلا يصح التبرع منه فان قيل
كيف ثبتت الشركة للمبدل في النية وقد ثبتت ان الرق يناله ملكية المال بل لشركة ثبتت المولاه لان الرضخ العبد يكون مولاه
لمستحقا بالعبد كما يكون السهم الفارس مستحقا بالفرس قلنا الاستحسان ثابت للعبد لانه لسان مخاطب ولكن المولى يخلفه في ملك المستحق
كما يخلفه في ملك سائر كسايه فيكون الشركة ثابتة بالنظر الى سبب بطلان الفرس فانه ليس من ابل للاستحسان في اصلا والدليل عليه ان
العبد المقاتل باذن مولاه لو مات قبل الاضرار وانتهت لاشئ لمولاه اعتبار الموت من له سهم ولو مات الفرس في هذه الحالة او بعد ما
جاءه الرب استحق سهم الفارس قوله وحده هذه الاصل وهو ان الرق لا يملك مال من الدم والحياة وله ما يملك العبد من تصرف
لا تمنع عليه يتعدى ضرره الى غيره بطريق التبع صح اقرار العبد بمجور كان او ما ذونا بالحدود والقصاص اي بما يوجب سدد والقصاص
عليه لانه الاصل الحرية في حق الدم والحياة حتى لا يملك المولى اراقة دمه واطراف حيوته ولم يصح اقرار المولى عليه بالحدود والقصاص
كان اقراره ملا فحاق لفرضه ان يصح كما يصح من الحر ولا يمنع صحة لزوم كالف مالية التي هي حق الموت لانه بطريق التبع كما بينا في الامان
بمخلاف اقرار العبد المحجور بالمال حيث لا يصح في حق المولى لانه يلاقى حق النية وهو المالية قصد افعين الصحة ضرورة وصح اقرار العبد بالشر
المستملكة ما ذونا كان ومجورا عند تاسخه ومبطل قطع ولم يجب ضمان المال وقال في روجه الله لا قطع عليه فيؤخذ لضمان المال في الحال
وان كان ما ذونا وبعد العتق ان كان مجورا لان اقراره في حق المال يلا في حقه ان كان ما ذونا فانه يلا في ذمته وهو متفك الجور

الما بيننا وبينهم حتى يقطع قبلنا في نفسه والحق بحكم الاذن لم يتنا ولها الايرى ان لو اقر بان نفسه لكان كان اقراره باطلا و
 كذا اقراره بما يوجب استحقاق نفسه او جزؤها يكون باطلا وحيه قولنا ان وجوب اقراره على العبد باعتبار انه اقره على مخاطبة باعتراف
 انه مال مملوك وهو في هذا المعنى مثل الحر ما ذونا ومجورا فاقاره فيما يرجع الى استحقاق الجزاء كاقرار الحر والملك المولى الاقرار
 عليه بذلك وما يملك المولى على عبده فيه ينزل منزلة الحر كطلاق وبالاتمة صح من الماذون يعني اذا اقر العبد الماذون
 بسرقته مال قائم بعينه في يده صح في حق المال بالاجماع فيرد على المصدق منه لان اقراره في حق المال لا في حق نفسه
 وهو ملك لانه منفك الخ فيصح وفي حق القطع صح عندنا خلافا لفرجه الشد لما من الوهمين وفي المجور اختلاف معروف
 فعند ابي حنيفة رحمه الله اقراره بسرقته مال قائم بعينه في يده يصح مطلقا فيقطع يده ويرد المال على المصدق منه وعند
 محمد رحمه الله لا يصح اطلاقا ليجب القطع ولا الرد على المصدق منه وعند ابي يوسف رحمه الله يصح في حق المصدق والمال فيقطع
 يده ويكون المال للمولى وبهذا اذ كذب المولى في حق المال اطلاقا اذا صدقه فانه ليقطع ويرد المال الى المصدق منه بلا خلاف وجه قوله
 محمد رحمه الله ان اقراره المجور عليه باطلا لان كسبه مولا له وانما في يده كانه في يد المولى الايرى ان لو اقره في الغصب لا يصح
 فكذلك في السرقة واذا لم يصح اقراره في حق المال بقية المال على المولى فلا يمكن ان يقطع في حق المال لانه ملك المولى ولا
 في مال اخر لانه لم يقر بالسرقته فيه وجه قول ابي يوسف رحمه الله انه اقره في حق المال المصدق منه واقراره حجة في القطع
 دون المال فيثبت ما كان اقراره حجة دون الاخر لان احدا الحكمين منفصل عن الاخر الايرى ان في ثبوت المال دون
 القطع كما اذا اشتهر بالسرقته رجل وامرأتان فيجوز ان يثبت القطع دون المال كما لو اقر بسرقة مال مشترك وجه قول ابي حنيفة
 رحمه الله انه لا بد من قبول اقراره في حق القطع لما بينا انه في ذلك سبق على اصل الحرية ولان القطع هو الاصل فان
 القاطن يقضي بالقطع اذا ثبت السرقة عنده بالنية ثم من ضرورة وجوب القطع عليه كون المال مملوكا بغير مولا له اتحالة
 ان يقطع العبد في مال هو مملوك لمولاه وبشبهت الشبهة فيثبت ما كان من ضرورة كما لو باع احد التامين فاطقة الشبهة
 ثم ادعى البائع نسب الرقعة عنده ثبتت نسبها لآخره ويطلب عتق المشتري فيه للضرورة فكذا في المبسوط قوله
 ولما ادى ولان الرق ينال في ملكية المال ولان الرق ينال في كمال الحال في ابلية الكرامات حتى ان زمت ضعف
 برقة بحيث لم يحتمل الدين بنفسها قلنا في جناية العبد خطا انه ادى العبد بغير جزاء بجناية يعني يصير العبد للغير عليه اولوية
 جزاء بجناية فيقال للمولى عليك تسليم العبد بجناية الى وليها لان خيار الفداء لا يرش لان الواجب في اقل ضمان هو صلاته في جناية
 من وجه ثانيا مبتداه لان كون المتكلف غير مال ينافي وجوب الضمان على الالف وكون الدم مالا ينبغي ان يرد لوجوب الحق
 للمتكلف عليه فوجب الضمان صلتا في جانب المتكلف لانه لا يستغنى به شيئا وعوضا في جانب المتكلف عليه ولكونه صلتا لا يصح كفا
 بالدية كما لا يصح بديل لكتاتيه كما انما يجب بعد ولا يصح الزكاة فيها لا يجوز بعد اقبضها كانهما هبة ثم كون هذا الضمان
 صلتا يمنع الوجوب على العبد لانه ليس باهل لاصلة ولما لا يستحق عليه صلتا لا قارب ولا يملك ان يهب شيئا وهو مفسر قوله
 لان العبد ليس من اهل ضمان ما ليس بالمال فاذا لم يمكن ايجابه عليه لكونه صلتا ولا عاقلة له بالاجماع يجب عليه ولا يمكن
 ابدار الدم جعل لشرع رتبة العبد مقام الارش حتى لا يكون الاستحقاق على العبد ولا يصير الدم هارا ايضا اذا اصل

في الدوم ان يعين بعد المكن وقوله للام ان يختار المولى الفداء متصل بقوله يصير خيرا اى يصير العبد خيرا في جميع الاحوال الا حال شتيه الموت
 الفداء ان يصير اى الواجب عائد الى الاصل وهو الارش في الخطا عبده والنقل الى الدفع لعارض الرق فاذا عاد الامر الى الاصل لا يبطل
 بالافلاس وعند سماع يصير الواجب بمنزلة المحو اى بمنزلة المحال بطل المولى او يصير الزمان الفداء بمنزلة المحو اى كان العبد احال بالواجب على المحو
 فيعود بالافلاس الى رتبة كما في المحو اى الحقيقة وحاصل المسئلة ان المولى اذا اختار الفداء وليس عنده ما يودي به الى رتبة الجنائية كان الارش
 ونيان في ذمته والعبد عبده عند الحقيقة رحمه الله لا يسبيل لغيره عليه وعندهما ان ادعى الدية بمكانه والادفع العبد الى الاولياء
 الا ان ضوابطان يتبعونه بالدية فلم يسم بعد ذلك ان يرجعوا على العبد وجه قولهما ان نفس العبد صار عرقا لوسل الجنائية
 لان المولى يمكن من تحويل حقهم من العبد الى الارش باختياره الفداء فاذا اسطاع المولى ان كان تحويلا يحتمل من اجل الى محل
 قبيح وقادح يحتمل فيكون صحيحا منه واذا كان مقلسا كان نه الباطل لا يحتمل لا يتحول الى محل لبعده فيكون ذلك باطلا من المولى ولان الاصل
 ان يكون السجاسة هو المصروف الى جنائية كما في العمد وانما يصير الى الارش في الخطا اذا كان السجاسة حر لا تقدر الدفع مكان اختيار
 المولى الفداء نقلا من الاصل الى العارض وكان بمعنى المحو كان صاحب الحق اصيل على المولى فاذا ادعى ما عليه بافلاسه
 يعود الى الاصل كما في سائر المحالات وادبو حقيقة رحمه الله يقول قاضى المولى في جنائية العبد من الدفع والفداء والمجرى من الشك
 اذا اختار احد ما لقين ذلك واجبا من الاصل كالكفر اذا اختار احد الاشياء الثلاثة فهنا باختياره الفداء يبين ان الواجب هو الدية
 في ذمته المولى من الاصل وان العبد فانه من الجنائية فلا يكون الاولياء الجنائية مسجلة سبلا ولان الواجب الاصل في القتل الخطا
 هو الارش فانه هو الثابت بالنص وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤننه ودية مسلمة الى اهله الا ان يصيد قوا في العبد
 انما يصير الى الرفق ضرورة على انه ليس باهل للصله فلما ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء عاد الامر الى الاصل فلا يبطل بالافلاس
 وقيل هذه المسئلة بينية في التحقيق على اختلاف في الفطيس فعنده لما لم يكن الفطيس معتبرا لان المال فساد وراح كان هذا التصرف
 من المولى تحويلا فحق الاولياء الى ذمته لا يبطل الا عند سماعها لما كان الفطيس معتبرا والمال في ذمته الفطيس كان تاويا كان هذا اختيار
 من المولى الباطل لا يحتمل الاولياء كذا في المبسوط والله اعلم قوله واما المرض فكل من مرض حاله للبدن خارجة عن المجرى
 الطبيعى والمذكور في بعض كتب الطب ان المرض بنية غير طبيعية في بدن الانسان يحجب عنها الذات اذ في الفصل ذمة
 الفصل ثلث التغير والنقصان والبطلان فالتغير ان تخيل صورا لا وجود لها خارجا والنقصان ان يضيف لصوره شلا والبطلان
 العمى فانه لا يانيا في ابلية الحكم اى ثبوت الحكم وجوبه على الاطلاق سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلوة والزكوة او من
 حقوق العباد كالقصاص والنفقة والزواج والا ولاد والعبد ولا ابلية العباد اذ لا تخيل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله حتى هو كالحج
 المرض فطاقة واسلامه وسائر ما يتعلق بالعبادة ولما لم يكن المرض منانيا لا يمتنع ان يفتى ان لا يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت بغيره عليه
 بسببه لكنه لما كان بسبب الموت بواسطة تراوفا لالامر والموت عدة بخلافه الورثة والقرابة في المال لان ابلية الملك تبطل بالموت
 فيملكه اقرب الناس اليه والذمة تجوز بالموت فيضمير المال الذى هو محل قضاء الدين شقولا بالدين فيخلفه الغريم في المال كان المرض
 من اسباب تعلق حق الغريم والوارث بماله في الحال لان الحكم ثبت مقدرو وليه ولان التعلق لما ثبت بالموت حقيقة مستند الحكم
 الى اول المرض اذا الحكم يستند الى اول السبب كمن خلع رجلا خطا ثم كثر قبل السراية ثم سرى لصح التكفير لان وجوب التكفير حكم

متعلق بالموت فيستند الى سبب القتل فيطهر في الاخرة انه اذا انا بعد الوجوب فيجوز فكذا لك مسئلتنا هذه خراب الذمة وتعلق بالمال حكم الموت
 فيستند الى سبب الموت ثم يكون المرض من اسباب الجحيم شرعت العبادات على المرض بقدر الكفاية اي الطائفة قاطنا او قاصدا او مستلقيا على ما عرف في فروع الفقه
 والكوفة من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بالمال كان من اسباب الجحيم على المرض فقد يقع بصيانة الحق اي حق الوارث والغريم وهو مقدر الكفاية في حق
 الوارث تعلق حقه بهذا القدر وجميع المال في حق الغريم ان كان الدين مستقرا ولم يثبت الجحيم في التعلق به حق عديم او وارث مثل
 ما زاد على الدين ومثل ما زاد على ثلثي ما بقي من الدين او سبعة مثلي الجميع ان لم يكن عليه دين ومثل ما يتعلق به حاجة المريض كالنفقة واجرة
 الطبيب والنفك بمثل المثل ونحوه لا يثبت الجحيم بالمرض اذا انفصل بالموت مستندا الى اول المرض لان عدة الجحيم مرض ميتة النفس
 المرض فقبل وجوه الوصف لا يثبت الجحيم لعدم اتمام بوضعه واذا انفصل بالموت صار اصل المرض موصوفا بالامانة والتميز الى الموت
 من اوله لان الموت يحصل بضعف القوى وتراؤف الا لاسر وكل امر حرة من المرض مضعف موجب للمتميز بمرحلات متفرقة
 مرت الى الموت فانه يضاف الى كلامه من الاخرة فتم المرض عدة الجحيم بالتصالح بالموت من حين اصل المرض الذي افضاه كالتصالح
 صار منصفنا بالتعاقد عند تمام الحول من اول الحول فيستند حكمه وهو الجحيم الى اصل المرض والتصرف وجد بعده فصار تصرف الجحيم راعيا له ولكن
 لما لم يعلم قبل التصالح بالموت انه متصل ام لا يمكن اثبات الجحيم بالشك اذا الاصل هو الاطلاق فقبل كل تصرف واقع من المرض فيتمثل الفسخ
 كالميتة وبيع الحياة فان القول بصحة واجب في الحال للشك في ثبوت الجحيم في الحال وامكان التدارك بالفسخ والنفق عند
 تحقق الحاجة اليه بالتصالح بالموت وكل تصرف واقع منه لا يثبت الفسخ جعل كالتعلق بالموت كالاقتناء اذا وقع على حق غيرهم بالان
 اعتق المرض عديم من ماله المستغرق بالدين او وارث بان اعتق عبدا قيمته تزيد على ثلث مال تحكم هذا المعتقد حكم المتدبر قبل الموت
 حتى كان عبدا في شهادته وسائر حكامه واذا لم يقع اعتاؤه على حق غريم ان وارث بان كان في المال وقا بالدين وهو خيسر
 من الثلث بعد في الحال لعدم تعلق حق احدى به بخلاف اعتاق الرهن حيث ينفذ لان حق المرتهن في ملك اليد دون ملك الرقبة وجز
 الوارث والغريم في ملك الرقبة وصحة الاعتاق تثبت على ملك هذا الرقبة دون ملك اليد ولهذا صح اعتاق المالك مع ان اليد قد
 زالت عنه ببقاء الملك قوله وكان القياس ان لا يملك المريض لصلته به ملك مال لا يحصل به عوض مالي كالميتة والصدقة ونحوهما والى
 الحقوق المالية لتدليها كالمزكوة وصدقة الفطر والكفارات ونحوها والوصية بذلك اعيى بالصلته واداء الحقوق المالية لما قلنا ان
 المرض بسبب تعلق حق الغير بالمال وذلك موجب للجحيم وهذه الاشياء من باب التبرع فلا يصح من المرض كونه محجرا عليه كما لا يصح من
 والصبي الا ان اشترى اسي لكن الشارع حوز ذلك من الثلث نظر انه فان الانسان مفرور بابل مقصود في عمله فيحتاج عند حلول اثار الوصية
 الى بلا في فطره فيه فنظر الشارع لا بالثالث ثالث ماله تحت تصرفه ليتدارك بعض ما قصر فيه لقوله عليه السلام ان المتدلي لا يصدق عليكم
 ثلث اموالكم في افعالكم زياوة على اموالكم فصنوه حيث شئتم قوله ولما تولى الشارع الايصاء للورثة مفضوا الى المرض في ابتداء
 الاسلام بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف وقد كان يحرم في الوصية
 ميل الى البعض وهو متبادر للبعض فخرج ذلك بقوله من ذكره يوصيكم الله في اولادكم وقد بين النبي عليه السلام ذلك لقوله ان الله
 اعطى كل ذي حق حقه الا الوصية للوارث فالشيخ رحمه الله اشار الى ما ذكرنا بقوله ولما تولى الشارع اسي الشارع الايصاء
 للورثة بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم واليطل اليصاؤه اسي الشارع الايصاء للورثة بتوليته بنفسه الجحيم عن جسد الميتة في

مقدر ما يوصى به لكل واحد منكم كما قال الله تعالى لا تدرون اسم اقربكم نفعا او لقصد مضارة البعض كما وقعت الاشارة اليه في
 قوله تعالى في غير مضارة وكان هذا النسخ تحوي كل نسخ القيد الى الكيفية بطل ذلك اي الصياح المبدل من كل وجه ويمكن ان يجعل هذا جوابا لسؤال
 وهو ان يقال لما اجاز الشرح له الايصاء بالثالث واستخلصه للمريض كان ينبغي ان يجوز ايصاؤه بذلك للوارث لعدم تعلق حق الورثة به
 كما جاز للاجنبي وكما لو وصى شيئا من ماله لبعض ورثته في حالة الفاقة مع ان الشرح يشرح في حق المريض الوصية للورثة فيقول تعالى كتب عليكم
 اذا حضر احدكم الموت الاية لكن الشرح لما تولى ايصاء الورثة بنفسه ونسخ ايصاؤه لهم بطل ذلك من كل وجه وصورة ومعنى حقيقة وشبهة ان
 الشرح لما جرحه عن ايصاء النفع الى وراثته من ماله في هذه الحالة صارت صورة اتصال النفع بمعناه وحقيقته وشبهة سواء لان الصورة والشبهة
 لمقتضىان بالحقيقة في موضع التحريم اشبهت هذه الاشياء اتصال الصورة مع المريض من الوارث شيئا من اعيان التركة فانه لا يصح ايصاءه بحقيقة
 رحمه الله سواء كان يمثل القيمة او لم يكن وعمل ما يصح بمثل القيمة لانه ليس في تصرفه ابطال حق الورثة عن شيء مما يتعلق بحقوقهم وهو المالاية فكذا
 الوارث والا يفتي فيه سواء ولو خفيته رحمه الله ليقوله انه اثر لبعض ورثته ليقين من اعيان ماله ليقوله وهو محجور عن ذلك بحق سائر الورثة
 فلا يجوز كما لو اوصى بان يعطى احد ورثته هذه الدار بنصيب من الميراث وهذا لان حق الورثة كما يتعلق بالمالاية يتعلق بالعين فيما بينهم حتى
 لو اوصى بعضهم ان يجعل شيئا لنفسه بنصيب من الميراث لا يملك ذلك بدون رضا سائر الورثة حكما لانه لو قصد ايقار البعض شيئا
 من ماله روى عليه فصد فكذا لكان اقصا بالعين فكذا لا يكتفى بغيره من مثل القيمة باكثر فليبين ان البيع من الوارث ايصاء له
 من حيث انه ايقار له بالعين وان لم يكن ايصاء بمعنى الاسترداد والعوض منه بقصته عقد المعاوضة فكذا لا يصح ومثال الايصاء معنى
 الاقرار بيقان المريض اذا اقر بدين او عين لوارثه لا يصح عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان في اقراره لبعض الورثة تهمته بالذبح
 او من اخاير ان يكون غرضه في هذا الاقرار ايصاء بمقدار المال المقر الى الوارث ليعتبر من فيكون وصية من حيث المعنى والكان
 اقرارا بصورة فيكون حراما لان شبهة الحرام حرام وكذا لم يصح اقرار المريض باستيفاء دينه الذي له على الوارث منه وان لم يرض الوارث
 الدين في حال صحة المقر لان هذا ايصاء له بالدين من حيث معنى فانما تسليمه بغير عرض وروى عن ابي يوسف رحمه الله انه اذا
 اقر باستيفاء دين كان له على الوارث في حال الصحة يجوز لان الوارث عامله في الصحة فقد استحق بركة فدية عند اقراره باستيفاء
 الدين منه فلا يتغير ذلك الاستحقاق بمرضاة الايرى انه لو كان دينه على اجنبى فاقرا باستيفاءه في مرضه كان صحيحا في حق غرام الصحة
 كذا يقول اقراره بالاستيفاء في الحاصل اقرار بالدين لان الدين يقتضى ايمانا وكان هذا بمنزلة الاقرار بالدين فلا يصح بخلاف
 اقراره بالاستيفاء من الاجنبى لان المتع هناك يجوز بغير مرض ولا يعلق بالدين وانما يتعلق بالدين وانما يتعلق بالدين
 ويؤسهم منهم فلم يصح اقراره بالاستيفاء لمحلق حقه به فاما حق الورثة فيستحق بالعين والدين جميعا لان الوارث خلا
 والمتع من الاقرار للوارث انما كان بحق الورثة فاقرا بالاستيفاء في هذا الاقرار بالدين لانه ايصاء فمحملا هو مشغول بحق الورثة
 فلا يجوز سلفا كذا في المبسوط ومثال الحقيقة ظاهر وهذا الم يذكره الشيخ رحمه الله واما مثال شبهة فهو ما اذا باع المريض المحنطة بجميع
 بالروية او القصة الجيدة بالروية من وراثته فانه لا يجوز لان فيه شبهة الوصية بالجودة اذ عدوله عن خلاف الجنب الى الجنب بل
 على ان غرضه ايصاء بنفقة الجدة اليه فانما لا يقوم عند المقابلة بحسبها فتقوى استهوانه في حقه وقفا للضرر عن الورثة فانما لا يقوم
 تعلق بالاصل والوصف جميعا كما تقوى من حق الوارث وقفا للضرر عنهم فان الاب او الوصى لو باع مال الغير من نفسه لم يفسد

يتقوم الجوده فيه حتى لم يحز له بيع الجيد من ماله بالروعي من حبه اصله كذا هنا الا يري ان المريض لو باع الجيد بالروعي من الاسبغيه
 يعتبر خروجه من الثالث ولو لم يكن للجوده معتبره لمجاز مطلقا كما لو باع شيئا بمثل القيمة قوله داما يحض والنفس فكذا يحض في الشتره
 رسمه فيضه رحم المرأة التسليمه عن المراء والصفر واخره بقوله رحم المرأة عن الرعاف والدماء الخارجة عن اجراحات وعن دم
 الاستحاضة فانه دم عرق لا رحم ويقول السيلية عن المراء عن النفس فان النفس في حكم المرفية حتى اعتبر قصرها من الثالث
 وبالصفر عن دم تراه من سه دون ثبت تسع سنين فانه ليس بمعتبر في الشتره والنفس الدم الخارج من قبل المرأة عقيب الحاجة
 فانها لا يحد بان الهية لالهية الوجوب ولا الهية الاداء لانها لا يخلان بالهية ولا بالعقل والتميز ولا بالقدره البدن فكان ينبغي
 ان لا يسقط بها الصلوة كما لا يسقط الصوم لكل المطا رة عن الحيض والنفس شرط يجوز اذا الصوم نصا بخلاف القياس او
 الصوم يتا دمي مع الحدث وابتناءه بالالتفاق فيجوز ان يتا دمي مع الحيض والنفس لو لا النفس وهو ما روي انه عليه السلام
 قال الحائض تربع الصلوة والصوم في ايام اقرحها ويجوز الصلوة قيا سا فانه لا يتا دمي مع الاحداث والاضحاض فيقوت
 الاداء بها اسي بسبب وجود الحيض والنفس لقوات شرط الاداء بها في قوات الشرط فوات الشروط وفي قضاء الصلوة
 خرج لقضاء عنها في مدة الحيض والنفس فان الحيض لما لم يكن اقل من ثلثة ايام وليا ليه كانت الواجبات واخذه في
 حد التكرار لا محالة والنفس في العادة اكثر من مدة الحيض فقضاء الواجبات فيه الضياء وهو مستلزم للوج الذي
 وهو من نوع شرعا فلذلك يسقط عن الحائض والنفس اصل الصلوة ولا جرح في قضاء الصوم لان الحيض لا يزيد على
 عشرة ايام وليا ليه فلا يتصور ان يستغرق وقت الصوم وهو الشهر فلم يسقط اصل الصوم احي حصل وجوبه عن فته الحائض
 وان سقط ادائه عنه كمن احمى عليه ما دون يوم ولية فان قلت ينبغي ان يكون التقاس مسقطا للقضاء اذا استوفى
 كما كان مسقطا للقضاء الصلوة قلنا حكمه ما خذ من الحيض في الصلوة والصوم فلما لم يكن الحيض مسقطا للصوم لوجه كان
 حكم النفس كذلك وان استوعب الشهر لما سقط الحيض الصلوة لاسي له اسقطها النفس ايضا وان لم يستوعب اليوم
 والليله وكذا وقوعه في وقت الصوم من النوادر فلا ينبغي احكم عليه كالاشهاد اذا استوعب الشهر بخلاف الصلوة
 فان وقوعها في وقت الصلوة من اللوازم فانه في اسقاط القضاء ولا يلزم عليه الجنون فانه يسقط القضاء عند
 استغراق الشهر وان كان وقوعه في وقت الصوم من النوادر ايضا لان الجنون مقدم الالهية اصلا فكان القياس
 فيه ان يسقط وان لم يستوعب الا انما تركناه بالاستحسان اذ لم يستوعب كما بينا فاما النفس فلا يحل بالالهية فلا يلزم
 سقوط القضاء كذا في بعض النفاذ قوله داما الموت فكذا الموت عند الحيوة لانه امر وجودي عند اهل السنة لقوله تعالى
 خلق الموت والحيوة ولهذا قيل تفسير الموت بمن قال الحيوة تفسير بلادته لانه لما كان عند الحيوة يلزم من وجوده روح
 الحيوة ولما كانت الحيوة من اسباب القدرة كانت الموت موجبا للعجز لا محالة لقوات الشرط ولهذا قال لانه غير خالص
 احي ليس فيه همة القدرة لوجه واقترانه عن المرض والرق والجفرا والجنون فان العجز بهذه العوارض يتحقق ولكنه ليس
 ينجا لصول بقا حجة قدرته فيها للمبدخلات الموت ثم الاحكام المتعلقة بالميت احكام الدنيا واحكام الآخرة وانا احكام
 الدنيا قاسما من اربعة منها ما هو من باب التكليف كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما شرع عليه سحابة غير وهو النوع

ومنها ما شاع لم حاجة ومنها ما لا يصلح لقضاء حاجته فقولنا ليقط به اسسه بالموت ما هو من باب التكليف بيان القسم الاول من احكام الدنيا
وانما يسقط لان التكليف يقتضيه القدرة فاذا تحقق العجز اللازم الذي لا يرجع زواله يسقط التكليف ضرورة وقوله لقوات
تفرغه وهو الاداء عن اختيار اشارة الى هذا المعنى ثم هذا الفرض بالنسبة الى المكلف من حيث الظاهر فاما بالنسبة الى
صاحب الشرع فالقصور من التكليف يقتضي الاتيان بغير علم على علم مع بقا اختياره فيبقى بين ان الفعل باختياره فيجاب بين ان تيسر له
باختياره فيجاب عليه ولهذا في لقوات هذا الفرض وهو الاداء عن اختياره فان الزكوة يسقط عن الميت في
حكم الدنيا حتى يجب ادائها من التركة خلافا للشافعي رحمه الله بناء على انه الفعل هو المقصود في حقوق المقتضى
عندنا وقدمات وعنده المال هو المقصود دون الفضل حتى لو ظهر الفقير سجال الزكوة كان له ان يأخذ مقدار الزكوة
وسقطت الزكوة به عنده كما في دين العباد وعندنا ليس له ولاية الاخذ ولا يسقط به الزكوة على ما عرف وكذا حكم
سائر القربى في السقوط لقوات الاداء عن اختياره وانما يفي عليه لما نتم لاخير لان الاثر من احكام الامورة وهو
بالايجاب في تلك الاحكام قوله وما شاع عليه كما جرت عليه بيان القسم الثاني وهو لا يتخلو من ان يكون متعلقا بغير
اولم يكن فان كان متعلقا بالعين كما في المهرمون والمستأجر والمغضوب والبائع والود لقيمة تبقى بقاء ابي بقاء العين
على ما دلت الميعن لان فعل العبد في العين غير مقصود اذ المقصود في حقوق العباد هو المال والفعل تبع لتعلق
هو الجهر بالاموال فيبقى حق العبد في العين بعد الموت من كانت العين في يده لحصول المقصود وان مات الفضل
وان لم يكن متعلقا بالعين بل كان متعلقا بالذمة فلا تخيف من ان يكون وجوبه بطريق العملة كالنقطة او لم يكن كالدين
الواجب بالمعاد فانه كان دينا لم يبق بغير الذمة حتى يضم اليه اى الذمة على ما دلت المذكور او الضمير الى
المهر وما يوكده الذمم وهو ذمة الكفيل لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يرجى زواله
خاليا بالاعتاق لانه امر مندوب اليه والموت لا يرجى زواله عادة فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام
مالية الرقبة والسبب اليها الضم لا يحتمل ذمة الميت بالطريق الاولى قوله ولهذا اسس دلان الذمة لا يحتمل
الدين بنفسها قال ابو حنيفة رحمه الله ان الكفالة عن الميت انفس لا تصح اذ لم يبق كفيل لان الذمة لما جرت
او خففت بالموت بحيث لا يحتمل الدين بنفسها صار الدين كالمسقط في احكام الدنيا لقوات محل والدليل عليه ان
ثبوت الدين وجوده يعرف بالمطالبة ولهذا نفي الدين بانه وصف شرعي يظهر اثره في توجيه المطالبة سقطت المطالبة منها الاستحالة
بطلانية الميت بالدين وعدم جواز مطالبة غيره اذ لم يبق مال يؤمر الولد والوصى بالاداء منه ولا كفيل يطالب وكفا
شرحت الالتزام المطالبة بما على الاصل بالالتزام اصل الدين فلما عدت المطالبة منها لم يصح التزامها بعد سقوطها
الا يري ان هذا الدين في حكم المطالبة دون دين الكتابة اذ المكاتب يطالب بالمال والتم بحبس فيه وهناك لا يصح
الكفالة لتا ديتها الى ان يكون ما على الكفيل ازيد مما على الاصل فهما اولى عن ان لا يصح لاسخا تو دى الى ان
يلزم على الكفيل بالليس على الاصل اصلا بخلاف العبد المجور ليقرب بالدين ثم التكليف عنه رجل تصح وان لم يكن العبد مطالبا
به لان ذمة العبد في حق نفسه كاملة لانه حي عاقل بالغ مكنت فيكون محمدا للدين والمالكية ثابتة انه مقصور ان العبد

المولى فيطالب به المال وتصور ان ليقبض المولى فيطالب بعد العتق فلما تصورت المطالبة في الحال وفي ثاني الحال لقيت المطالبة
مستحقة عليه فيصح التزامها بقدر الكفالة ثم اذا صحت الكفالة يؤخذ الكفيل به في الحال وان كان الاصيل غير مطالب به لان
اخير المطالبة عن الاصيل مع توجيهها لعذر عدمه في حق الكفيل كمن كفيل بدين عن مفلس حتى يؤخذ الكفيل به في الحال وان لم
يؤخذ الاصيل به لان العذر الموصوف هو الا فلاس نختص بالاصيل بخلاف ما اذا كفيل بدين مؤجل على الاصيل حيث
لا يطالب به الكفيل قبل حلول الاجل لان المطالبة قد سقطت عن الاصيل اسل القضا والاجل فلا يقدر الكفيل على التزامها حاله
قوله وانما ضمت اليه المالية جواب عما يقال لما كنت ذمته في حقه ينبغي ان لا يجب ضم مالية الرقبة اليها لاحتمال الدين
كما في حق الحر فقال انما ضمت مالية الرقبة الى ذمته لاجل احتمال الدين في حق المولى لكن استيفاء الدين من المالية
التي هي حق المولى اذا ظهر الدين في حقه لان الذمة ليست بكاملة في حق العبد وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي
رحمهم الله يصح الكفالة عن الميت وان لم يخلف مالا ولا كفيل لان الدين واجب عليه بعد موته اذا لموت لم يشتر
ميراث المحقق الواجب ونبطلا لها وهو واجب التسليم والايقاع موصوف بان مطالب حقا للمدعي ولهذا يطالب به
الاخيرة بالاجماع ولو ظهر له مال يطالب به في الحال ولو تبرع احد عن الميت بالاداء ثبت حق الاستيفاء وهو فوق
المطالبة اذا الاستيفاء هو المقصود فلما كان حق الاستيفاء باقيا علم ان المطالبة مملوكة له ايضا الا انه يخرج عن المطالبة
لا فلاس الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز عن المطالبة لا يمنع صحة الكفالة كما لو كفيل عن مفلس ومكن لا تسلم
ان هذا الدين مطالب به في احكام الدنيا لان عدم المطالبة لمعنى في المحل هو ضعف الذمة وخارجا فيكون الدين
يجب مطالب به بمعنى فيه وهو سقوط لعدم المحل لا يخرج بالمعنى فينا كذا لانه ليس له سعة احد دين لا يمكن له المطالبة بالدين
لعدم الدين لا يخرج فيه عن المطالبة كذا انها بخلاف الكفالة عن المفلس الحي فان الذمة كاملة تتحملها الدين بنفسها فيبقى الدين مستحق
المطالبة المفلس خصوصا عندا بغيره رحمه الله ولان الا فلاس لا يتحقق عنده فيصح الكفالة قوله وان كان شرع عليه
بطريق الصلة اسي كان ما وجب عليه الحاجة الغير شرعية وما عليه بطريق الصلة كنفقة المحارم والزكاة وصدقة الفطر ونحوها
ربط بالموت لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرقى يمنع وجوب الصلوة بالموت به اولى الا ان يؤخذ
فيصح من الثالث لان الشرع يجوز تصرفه في الثالث نظرا له وليقع الوصية راجع اليه فيصح انظر اليه قوله واما الذي اسي
الحكم الذي شرع للعبد وهو قسم الثالث فبما سلكه فاجبه لان العبودية لازمة للبشر بحيث لا يتصور زوال هذه الصفة
عنهم اذ هي ثابتة فيهم كبقية صفاتهم من محذرين بخلاف المذلولي واحدا منه والعبودية مستلزمة للحاجة لانها تنبني على العجز
والاعطالة فشرعت لهم من المرافق ما يندفع به حوائجهم والموت لا ينافي الحاجة لانها ينشأ عن العجز الذي هو دليل
النقصان ولهذا قيل الحاجة نقص في دفعها بالطلب وينبغي به ولا يخرج فوق الموت ففرضنا ان الموت لا ينافي الحاجة
فيبقى له اسي للميت مما كان مشروعا لحياته فيقتضي به حاجته ولذا كسا اسي ولانه يبقى امانه يقتضي به حاجته قدم حيازته سلكه
ويؤيد لان الحاجة الى التجهيز قديمة منها الى قضاء الدين فوجب تقديم التجهيز على قضاء الدين الا يري ان لباسه في حال
الحيوة مقدم على حق القبر ما حتى لم يكن لهم ان ينزعوا ثوبا به لباس حاجته اليه فكذا العبد المات وانما يقدم التجهيز على

الدين اذ لم يكن حق الغير متعلقا بالدين فاما اذا متعلقا بها كما في المستاجر والمهرسون والمشتري فمبطل القبض والعبد المجاني ونحوها فمبطل القبض
بالدين او من صرفها الى التجيير لمعلق حقه بالدين فمتعلقا موكد اتم ولو لم يمتد له قضاء الدين على الوجه لان الحاجة اليه
اسس منها الى الوصية لانه واجب والوصية تبرع فكان اسقاط الواجب اهم من التبرع ولان الدين حائل بينه وبين رحمة ربها كما نطق
به السنة وكان النظر في تقديم على الوصية ثم وصاياهم من ثلثه وانما قدم وصاياه على الميراث اذ لم تجاوز الثلث لان الشرع نظر له
فقطع حق الوارث عن الثلث لحاجة الى تدارك ما فرط في حياته وبه الحاجة اقوى من الحاجة الى خلافة الوارث عنه في المال
فقدم الوصية على الميراث كيف وقد نص عليه بقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين ثم وصية اي ثبت الميراث بطريق الخلافة
عن الميت لان حاجته الى من يخلفه في امواله بعد موته وخروجه عن اهلوية الملك باقية فاقام الشرع اقرب الناس اليه مقامه ليكون
ارتفاعه بملك الميت بمنزلة ارتفاعه بنفسه واليه يشير بقوله عليه الصلوة والسلام لانه تدعى ورثتك اغنيا وخيرته ان تدعهم حالته يتكفون
الناس وقوله نظر الى متعلق بالجميع ان ثبتت هذه الحقوق على الترتيب المذكور نظر الى لانه يقع راجع اليه في الكل كما بينا قوله
ولهذا اي ولبقا ما يقتضي به الحاجة لثبوت الكتابة بعد موت المولى بلا خلاف لان صحة الكتابة باقية بالكتابة ليس متوقفا على حصول
له البديل مع ذلك بمقتضى فوات ملك الرقبة وحاجة الى الامرين بعد الموت باقية لانه يحتاج الى حصول الاعتراف منه بعد الموت
ليحصل الولاء له ولتخلص به من العذاب كما جاءت به السنة ويحتاج ايضا الى حصول بطلان الكتابة على ملكه ليستوفي منه ديونه فيخلص
من العذاب ايضا ولذلك لثبوت الكتابة بعد موت المولى ولثبوت بعد موت الكاتب عن روافد عندنا فتودى كتابة منه وبحكم مكرمة
في اخر خبر من اجزاء حيوة متى يكون ما بقي ميراثا لورثته ولعقب اولاده المولودون والمشترون في حال كتابته وهو من كتب
وابن مسعود وقال زيد بن ثابت نسخ الكتابة بموته والمال كله للمولى وبه اخذ الشافعي لانها لو ثبتت لما بقي للمالك كتاب لم يحصل
البديل الى المولى اذ المقصود من العقد في جانبه تحصل الحرية والميت ليس يحمل العقد ابتداء لما في العقد من احدا بقوة المالكية وذلك
لان المتصور في الميت ولا يجوز ان يستند العقد الى حال حيوة لان المتعلق بالشروط السابق الشرط وفي استناذه الى حال حيوة اثبات العقد قبل
وجود الشرط وهو الا اذا وانهما بخلاف ما اذا مات المولى لان بعد الموت القول ببقاء الكتابة ممكن لان محل العقد تمام قابل للعقد والمولى انما
يعيد متعلقا عند اداء البديل بالكلام السابق وذلك قد صح ولزم في حال الحيوة فموت لا يبطل الكتابة فاما العبد فمحل العقد وانما يحتاج الى محمية
التصرف حال نشوئه وثبوت حكمه وقدر لطاقت محمية فيبطل الحكم ونحن نقول الكتابة عقد معاوضة وتلك على سبيل الاستحسان والضرورة فان
المالكين بملك جهادته وتصرفه من حيث الاكتساب ومكاسبه من حيث اليد والتصرف ايضا على سبيل الضرورة وثبت للكاتب بالملك حتى ان يكون
الكتابة من ملكه فيجوز به تصرفه وحريته كما ثبت للمالك حتى ان يقتصر قيمته بملكه في اصل المال وهذه المالكية ثبت للكاتب لحاجة اسلته احتراز
نفسه وجبره ومقتضى اسلته هذه المالكية الوسط الثابتة بهذا العقد سرعت الحاجة الى ملك البديل وجبره ومقتضى اسلته بوا اسلته
وراحته واحتراز الولاء لنفسه صار العتق بمنزلة الولد وحاجة الكاتب الى الحرية لان الحرية راس مال العبي في احكام الدنيا
اذ الرقيق في حكم الاسوات والدليل على كونها اقوى السواج انه مذنب في هذا العقد الى حطة البعض البديل بقوله خسر ذكره والتوم من
مال الله الذي سبب اكتمل ليكون اقرب حصول المقصود وهو العتق ثم ما ثبتت المالكية الوسطى يبقى ليد موت الحاجة اسلته ملكا البديل
ونسبة الولاء اليه ليعبر به مقتضى فلان ما ثبت له كاتب من المالكية بعد موته الحاجة اسلته حصول الحرية كان اولى لان

حاجة استحصل الحرية فوق حاجة مولاه الى الولاء ولا يقال لو قيل ببقاء المالكية الكتاب لزعم القول ببقاء مملوكية اذ الكتاب
 محبة ما يبقى عليه ورسم ولا يمكن القول به بعد الموت لان البقاء المالكية بمعنى الكرامة ولكرامة في البقاء المملوكية لانها تبقى من
 النكاح والموافاة والميت يبقى المملوكية لا يتصور ان يصير معتقاً بعد موته فيدفع الكتاب لان القول بقاء المملوكية تبع لبقاء المالكية
 لانه لما قلنا ولا يمكن ذلك الا ببقاء مملوكية ومحملة التصرف الى وقت الاداء فيبقى المملوكية شرط لتحقيق المالكية وليس
 مقصود ببقاء المالكية من شرط لبقاء مملوكية لكن من شرط لبقاء مملوكية لم يكن انزال الحق فيما يحقق المالكية والشرط
 اتباع فقهاء ما تبعوا ولما ثبت ان المملوكية باقية من وجه حكمتا بنفوذ الحق لوجود شرطه وتقررت به المالكية التي استنادا
 بالحق اذا ثبت استندت الى آخره اجزاء حيوية لان الارث يثبت من وقت الموت فلا بد من استناد المالكية والحق
 المقر لها الى وقت الموت كما في جانب المولى ثبت ملك اليد عند القبض وسند ملكه الى حال حيوة فذلك منها هو له
 وقتنا عطف على قوله بقيت اى ولما بقي به الحاجة بقيت الكفاية وقلنا ان السبوة تفصل نهجها بعد الموت في
 حدتها لان النكاح في حكم القائم للحاجة مالم تنقص العدة لان ملك النكاح لا يتحمل النكاح الى الورثة فيبقى موقفا على
 الزوال بالنقصان العدة كما بعد الطلاق الرجعي ولو ارتفع النكاح بالموت فقد ارتفع الى خلف وبها العدة وهي حق النكاح
 فيقام مقام حقيقة في البقاء حل المس والنظر كيف وقد قالت عائشة لو استقبلنا من امرنا ما اشتد بنا فحصل رسول الله لانهما
 يعني لو علمنا ان رسول الله عليه السلام ليس بعد الفوت لما حملنا النساء بخلاف المرأة اذا ماتت حيث لم يكن لزوجها ان ينسبها
 خلافا لما في النكاح بهوتمما ارتفع جميع عللها فلا يبقى حل المس والنظر كما لو طلقها قبل الدخول بها وذلك لان المرأة
 مملوكة في النكاح وقد طلقت المملوكية حقيقة بانوت اذ ليست لم يبق محل التصرفات المخصوصة بالمملوكية ولا يمكن البقاء والحكم بعد
 فوات الحمل بالموت لعدم الحاجة الى البقاء كما بالنظر الى الاصل لا تخالفت لشرع الحاجة المملوك اليها بل شرعت فقام عليها فلو بقيت لكانت
 لصارت قتاله لان الحاجة منها الى الفصل وبه من باب الخدمة فالبقاء مملوكية لعدم الحاجة ليرد الى الاعتبار لا ثبات ضد جوابا
 وهو فاسد بخلاف المالكية فانها شرعت للحاجة فيجوز ان يكون بقاءها بعد الموت عند قيام الملك للحاجة قوله ولما اى ولما
 ذكرنا ان ما شرع للعبد في بعد موته بقدر ما ينقضي به حاجة تعلق حق المعتدلى بالدية اذ القلب القصاص بالا بالصلح او يعفو
 البعض اى شأبه حتى تقتضى منه دليونه وتنقذه وصاياه ويحرم فيه سهام الورثة والكان الاصل وهو القصاص يثبت للورثة ابتداء
 لا لقتول ذلك لان القصاص ثابت شرعا لكونه اى لا يشترط العهد وروا لا بقاء الحيوة على الاوليا بدفع شر القتال والميت لم يبق اهل
 لهذه الاشياء ولا حاجة له اليها وانه يجب عند القصاص حاجة المقتول وعند القصاص لا يجب له الا بالصلح لقصاصه من جهة كفاية
 وقضا دليونه وتنقذه وصاياه والقصاص لا يصلح لهذه الحاجات اطلاقا ولا جارية وقعت على حق الاوليا ومن وجه لا تنفذهم بحيوة بالاستقنا
 ولما تضمنه على الاعداد والانتفاع باله عند الحاجة فوجب القصاص للورثة ابتداء لانه يثبت للميت ثم يتقل اليمم كما ليقفل سائر الحقوق
 حصول منفعة تشفى لهم دون الميت ولو قوع الجناية على حقهم ولكن السبب في فقد الميت لان السبب لنفسه وحيوته وقد كان
 بحيوة اكثر من انتفاع اوليا به فان كانت الجناية واقعة على حق فحينئذ ان يجب القصاص له من ثلها الوجه لكنه لما خرج عند ثبوت الحكم من
 اولى الوجوب له وجب ابتداء للمولى القائم مقامه على سبيل اختلافه كما ثبت للملك المولى في كسب غيره المانذون له ابتداء على سبيل اختلاف

عن العبد وكما ثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشراة خلافة عن الوكيل ويؤكد قوله تعالى ومن قتل من ظلم وما فقد
جعلنا لولييه سلطانا غير ان ابتداء ثبوت القصاص للولي القاتم تمام المقتول ولهذا صح عقوبوا ربقت قبل موت الجرح وصح عقوب الجرح
ايضا استحقا لان العفو مندوب اليه فيجب تصحيحه بقدر الامكان فهذا معنى قوله القصاص ثبتت للورثة ابتداء بسبب العقد للموت
وهو اشارة الى القسم الرابع من الاقسام المذكورة واذ ثبتت انه ثبتت للورثة ابتداء كان ينبغي ان يكون المال عند انقلابه بالالوة
ابتداء من غير ان يثبت للميت فيه حق من غير ان يجري فيه سهم الارث لان اختلف لا ينفارق الاصل في الحكم لان اختلف لصل
سواء ثبت للميت من التجهيز قضا الديون وتجهيز الوصايا فيجعل مورثا كسائر التركة حتى تقدم حقوق الميت في حق الورثة ويجعل
عند ضرورة تعذر القصاص كانه هو الواجب الاصل لان اختلف يجب بالسبب الذي يجب به الاصل في السبب وهو القتل فعلم ان الميت
فيستند وجوب اختلف اليه وصار كانه هو الواجب بهذا القتل كالدية في القتل اسخطا لو كان الاصل في القصاص ان كان
ايضا لانه واجب لمقابلة تقويت دمه وحيوته الا ان ثبتناه للورثة ابتداء لما لمع وهو انه لا يصلح كحاجة الميت بعد انقضاء حيوته
وان ذكر التار الذي هو المقصود الاصل حاصل للورثة لا للمقتول في اختلف عدم هذه المانع فجعل مورثا فارق اختلف
الاصل اختلاف حالها وهو ان الاصل لا يصلح دفع حوائج الميت والى ثبتت مع الشبهة واختلف لصلح لذلك وثبتت مع
الشبهة واختلف قد تفرق الاصل عند اختلاف احوال كالقيمة ليقارن الوضو في شراة الميتة اختلاف حالها وهو ان المار بنفسه و
التراب بلوث فلذا ههنا قول واما احكام الآخرة وهي اربعة كما احكام الدنيا ما يجب له على الغير من الحقوق المالية والاعمال
التي ترجع الى النفس والعرض وما يجب عليه من الحقوق والنظام وما يلقاه من ثواب وكرامة بواسطة الايمان واكتساب
الطاعات واخيرات وما يلقاه من عقاب ملامة بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات وله في جميع هذه الاحكام حكمه ان
لان القبر للميت في حكم الآخرة كالحرم للمبار والمساو للطفل في حق الدنيا من حيث ان الميت وضع فيه للخروج والحيوة بعد
الفناء والاحكام الآخرة فكان للميت في حكم الاجار فيما يرجع الى احكام الآخرة كما ان للجنين حكم الاجار فيما يرجع الى احكام الدنيا
روضة دار اسمى من روضة دار اسكان من اهل الكرامة والثواب او حرة نار ان كان من اهل الشقاوة والعقاب فيجب ان يكون
ان يصيره لنا روضة بكرمه وفضله وان يعيدنا من قننة القبر وعذابه بينه وطوله انه الكريم المنعم والمديان ذو اللطف الفصل الثاني
فصل في العوارض المكتبة قول واما اجمل فلذا قيل اجمل اعتقاد الشئ على خلاف ما هو به واعتراض عليه بانه مستلزم
المعذور من اجمل تحقيق بالمعذور كما يتحقق بالموجود او يكون المعذور مجهول غير داخل في اكل وكلاما فاسد وقيل
تضاد العلم عند احتمال وتصوره واحترزه عن الاشياء التي لا علم لها فاحتمال التوضيح باسجمل لعدم تصور العلم فيها وان لا يعلم
في الآخرة اصلا ذكر في بعض النسخ ان الناقيل يقول في الآخرة لانه اختلف في ديانة الكافر ما في في اعتقاده حكم من الاحكام
خلاف ما ثبت في الاسلام في احكام الدنيا فقال ابو حنيفة رحمه الله انما تصلي رافعة للعرض ووافقه ليل الشريعة في الاحكام
احتملت التغيير مثل حرمة اكل لحم الجوارح ونحوها حتى ان اعتقاد يصلي داخلا ليل موجب للحرمة فاما في حكم لا يتصل بالدين
حتى انه لا يطلى للكفر حكم الصحة بحال كذلك قال ابو يوسف رحمه الله انما اختلفوا في بين اكل الجوارح على ما عرفت
في اصول الفقه فخر الاسلام ويحتمل ان الناقيل به لانه بابا يجمل عندنا في احكام الدنيا بان التزم عقدة الذمة فان جعله تارة

عذاب القتل في الدنيا وان لم يدفع عنه عذاب الآخرة قوله لانه مكسرة وجودها الا كالحال انكار بعد حصول العلم ووضوح الدليل
قال الله تعالى وحدها واستيقنتها انفسهم فلما وعلا وعين هذا قيل لو سأل القاضي المدعي عليه بعد دعوى المدعي انما اجمد ام
تقر فيها بما اجاب يكون اقرارا فكيف جود بعد وضوح الدليل لان الايات الدالة على وحدانية الصانع جل جلاله وكمال قدرته
غطت الوهية لا تعد كثرة ولا يخفى على من له الفهم من حيث كمال ابو القاسمية شمس فيا يجب كيف يعصى الاله هو ام كيف يحجب جاذبه
ففي كل شئ له آية هو تدل على انه واحد هو وكذا الدلائل على صحة رسالته الرسل من المعجزات القاهرة والحج الباسرة طاسرة
مجبوتة في زمانهم لا وجه الى ردوا وانكارها وقد احدثت تلك المعجزات بعد انقراض زمانهم بالتواتر فبقرن الى ايننا نلذه ان انكارها لا يتبع
انكارهم فكذلك لم يحجب جمل الكافر عذرا الوجه في الآخرة قوله وجمل هو دونه امي دون جمل الكافر فليصلح عذرا في الآخرة ايضا وهو جمل صاحب
في صفات الله عز وجل مثل جمل المعتزلة بالصفات فانهم انكروها حقيقة لقولهم انه تعالى عالم بلا علم قادر بلا قدرة سميع بلا سمع بصير
وكذا في سائر الصفات ومثل جمل الكثرية فانهم قالوا يجوز حدوث صفات الله عز وجل وزوالها عنه كمشبهين الله تعالى بخليفه في
صفاته وبما النوع من الجمل باطل لا يصلح عذرا في الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه سمعا وعقلا اما السمع فقوله تعالى
ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء انزل له يعلم ان الله عز وجل زوال القوة المتين ان الله عز وجل فضل على الناس الى غير ما من اليا
فانما تدل على ان الله تعالى صفات هي معان ورازذات واما العقل فهو ان المحذرات كما دلت على وجود الصانع جل جلاله
دلت على كونه عينا قادرا سمعا عالما بصيرا فوجب ان يكون له حيوة وعلم وقدره وجمع وبصرو ان يكون هذه الصفات معاني وراز
الذات اذ يحيل العقل ان يحكم عالم لا علم له وحى لا حيوة له وقادر لا قدرة له ولا يفرق بين قول القائل ليس لعالم وعلم بين قوله لا علم له
كذا في جميع الصفات وقد عرف بدلالة العقل ايضا ان ما هو محال لحوادث فلو يجوز ان يكون صفاته تعالى حادثا لا
حدوث الذات الذي هو محال فثبت بالدليل الواضح الذي لا شبهة فيه تعالى هو صوف بصفات الكمال منزعه عن النقصة والزوال وان صفاته
قائمة بذاته وليست باعراض تحدث وتنزل بل هي ازلية لا اول لها ابدية لا آخر لها فكان ما ذهب اليه من الاله باطلا وهما بعد
الدليل فلا يصلح عذرا في الآخرة وكذا جهلهم بالحكام الآخرة مثل جمل المعتزلة بسؤال المنكر والتكبر عذاب القبر والميزان والشفاعة لاهل
الكسائر وجواز العفو عما دون الشرك جواز اخراج اهل الكسائر الموحدين من النار وانكارهم اياها ومثل انكارهم حتمية خلود النار واثباته
واما جمل باطل لان الدلائل الناطقة بهذه الاحكام من الكتاب والسنة كثيرة واضحة لا يخفى على من تأمل فيها عن الصفات
فاجعل بها لا يكون عذرا في الآخرة كجمل الكافر وكذلك جمل الباعى وهو الذي خرج عن طاعة الامام الحق طائفة على الحق
والامام على الباطل تمسكوا في ذلك بتأويل فاسد وان لم يكن له تأويل فحكم حكم المصوص كما بينه لا يصلح عذرا لانه مخالف
للدليل الواضح فان الدلائل على كون الامام العدل على الحق مثل اخلاق الراسخين من سلك طريقته لا يحجب على وجهه
جابر ما كابر ما عاند الوضوء يتوقف على معرفة قصة البغاة وهي ما روى ان المخالفة لما استحكمت بين علي وسعادت رضوانه
وكثر القتل والقتال بين المسلمين جعل اصحاب معاوية المصاحف على رؤس الربيع وقالوا لاصحاب علي رضي الله عنه ينشأونكم
كن ايديكم على رؤسكم الى العمل فاجاب اصحاب علي رضي الله عنه الى ذلك واستنحو عن القتال ثم اتفقوا على ان ياخذ
حكما من كل جانب من الفقه الحكمان على امامهم كان على رضي الله عنه لا يرضى بذلك حتى اجتمع عليه اصحابه فوافقهم عليه

فأخبرني من جانب معاوية بن العاص وكان داهيا ومن جانب علي رضي الله عنه أبو موسى الأشعري رضي الله عنه وكان من شيوخ الشيعة
فقال لي أبو موسى الأشعري نعم لهما أولا ثم يتفق علي واحد منهما فاجابه أبو موسى الأشعري اليه ثم قال لي أبو موسى الأشعري
أنت أكبر سننا مني فأعزل عليا أولا عن الإمامة فصعد موسى المنبر وحمد الله تعالى وأثنى عليه ودعا للمؤمنين والمؤمنات وذكر
الفتنة ثم أخرج خاتمه من أصبعه وقال أخرجت عليا عن الخلافة كما أخرجت خاتمي من أصبعي منزل ثم صعد من المنبر
فحمد الله تعالى وأثنى عليه ودعا للمؤمنين والمؤمنات وذكر الفتنة ثم أخذ خاتمه وأدخله في أصبعه وقال أدخلت معاوية في
في الخلافة كما أدخلت خاتمي هذا في أصبعي فعرف علي رضي الله عنه أنهم أفسدوا عليه الأمر فخرج علي رضي الله عنه قريبا من
أثنى عشر ألف رجل من عسكره فاعين أن عليا كفر حين ترك حكم الله تعالى وأخذ يحكم الحكمين فبولوا أنهم يخرج الدين فخرجوا في
البلاد ورعوا أن من أذن ذنب ذنبه فقد كفر كان هذا منهم جبلا بل لانه مخالف الدليل الوضع فان إمامته علي رضي الله عنه ثبتت
كبار الصحابة من المهاجرين والأنصار كما أثبتت إمامته من قبله به والرضا بحكم الحكمين في النص فيه أمر أجمع المسلمين على جواز منصوص
عليه في الكتاب فكيف يكون عصية وكذا المسلم لا يكفر بالمعصية فان الله أطلق اسم الإيمان على من ترك الذنب في كثير من الآيات
كقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص يا أيها الذين آمنوا اتقوا عدي وعدوكم أوليا بأيها الذين آمنوا قتلوا
الله توبة تعوها عسى ربكم أن يكفر عنكم سيئاتكم وتولوا إلى الله جميعا أيها المؤمنون منحوها فجعلهم بعد وضوح الأدلة لا يكون عذر الكفار
الكافر إلا أنه أسمى لكن صاحب المصنوع والباغي متناول القرآن متمسك به ياول رفاقه فان الكافي الصفات متمسك بالكتاب
وصفت ذاته بالوحدانية في القرآن ونشره نفسه عن الشرك في آيات كثيرة فلو ثبتت الصفات له لكانت أغبارا
للذات وإثبات الأغبار في الأزل مناف للوحدانية وجوزا حدوث في الصفات فعلق نحو قوله تعالى وجار ربك وهل ينظرون إلا
أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام هل ينظرون إلا تأتيهم الملائكة أو يأتي والباعثي أجمع بقوله تعالى أن الحكم إلا لله ومن يعص الله
رسوله ويقتضه يدره يدخله نار خالدا فيها ومن يقبل ما استعذ فخر أو جهنم فالدين فيها فكان هذا أكمل دون أكمل الأول
من هذا الوجه وإن كان لا يصلح عذرا في الآخرة لكنه أسمى لكن أكمل الذي هو صاحب المصنوع والباعثي لما كان في الإسلام
بالبعثي للخروج عن الإسلام وكذلك بالموسى إذا لم يخل فيه أو من يتخذ الإسلام يعني إذا غلب في الموسى حتى كفر ولكنه ثبتت
الإسلام مع ذلك كغلاة الروافض والجسمانية من مناظرة والزامة قبول الحق بالدليل فلم تعمل بتأويل الفاسد فاذا أتم العمل بها
الأموال أو الدار وتأويل أن بها شر الذنب كفر لا يحكم بأباحتها في حقها وتأويلها كما حكمنا بأباحتها أخيرا في حق الكافر ببيانته لا حقيقة
الإسلام حقا فمكن مناظرة الزام الحق عليه خلاف الكافر لأن ولاية المناظرة والأزام متقطعة فوجب العمل ببيانته في حقه فذلك
قلنا أن الباعثي إذا تلف مال العادل أو نفسه ولا سعة له فيمن كما لو تلفه غيره لبقا ولاية الزام وكذلك أسمى وكوجب الضمان
سائر الأحكام التي تلزم المسلمين بغيره لأنه مسلم وولاية الزام باقية فاذا صار للباعثي سعة سقط عنه ولاية الزام بالدليل حسا وحقيقة
العمل بتأويل الفاسد فلم يوجد ضمان في نفس الأمان بعد التوبة كما لم يوجد ضمان في كسر عيب الإسلام وبهذا خلاف الأهم فان الباعثي يأثم
وإن كان لم يستحق لأن المنفعة لا يظهر في حق الشارع وأخروج علي الله تعالى حراما لها وأكسرها وأحب مع تعالى إبدانها لا يغفوها
البعثاني يميل أن لا يكون لها في آخرها وبهذا عافا يتحقق الأليم الخطأ والتأويل فيه ونه إذا ملك المال في يده فإن كان قائما في يده

على صاحب لانه لا يملك ذلك بالخذ كما لا يملك ل اهل البني والسوية بين القطين المتقنين تباول الدين في الاحكام صلا قد
روى عن محمد انه قال الفتي في اهل البني اذا تباؤا بان يضمنوا ما اتلفوا من النفوس والاسوال والا لزمهم ذلك في انكم
لانهم كانوا معتقدين بالسلام وقد ظنهم خطأ وهم في التاويل الا ان ولاية الالزام اذا كانت منقطعة للمنفعة فلا يجوز ان يدر
الفهم في الحكم ولكن الفتي فيما بينهم وبين ربهم ولا يفتي اهل العدل بمثل ذلك انهم محققون في قتالهم وقتلهم ممثلون الامر في اهل
وحاصل بعض الفصل ان المنفعة لاجتماع التاويل والمنفعة فاذ اتجه واحد من اهل التاويل لا يتغير الحكم في حق ضمان المصالح
لو ان قوما غير متاولين غلبوا على مدينة فقتلوا النفس واستملكوا الاموال ثم طهر عليهم اهل العدل اخذوا جميع ذلك وتجرو
والمنفعة عن التاويل قوله ذلك سى ومثل جمل الباغى وصاحب الهوى جمل من خالف في جهاده الكتاب والسنة المشهورة
مثل الفتوى ببيع اموات اولاد كان شبر الميرسي وداود الاصغراني ومن ثلثه من اصحاب الفقهاء يقولون بجواز بيع ام الولد
تمسك في ذلك بما روى عن جابر بن عبد الله انه قال كذا في بيع اموات الاولاد على عهد رسول الله عليه السلام وبان التاويل
ومحلية للبيع قبل الولادة معلومة فيما يتحقق فلا يرفع بعد الولادة بالشك عند جمهور العلماء ولا يجوز بيعه الا لانه لا يملكه الا بالشرع
مثل قوله عليه السلام الميامة ولدت من سيد باغي محقق عن بر بنه وماروى عن سعيد بن المسيب انه قال قال رسول الله
عليه السلام بعثت اموات الاولاد من غير التملك ان لا يمين في من وماروى عن عمر بن الخطاب انه كان ينادى على المنكر ان
بيع اموات الاولاد حرام ولا رقي عليهم بعد موت مولاهما واما ما في القرن الثاني با قول الحق الاجماع على عدم جواز بيعها
فكان القول بان جوازها في الاحاديث المشهورة والاجماع فكان مردودا ومثل الفتوى شروك القسمة عند العمل بقوله عليه السلام تسلمية
في قلب كل امر مؤمن بالقياس على شروك التسمية بالنسيان في مخالفة قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه انه لفسق ولقد
بالقسامة اذا وجد القاتل في جملة ولا يدر قاتله القسامة على اهل المحلة والدية على عواقلهم عندنا ولا يحل القصاص بحال قال مالك وحمد بن
الحسن والشافعي في قولهم في القديم ان كان بين القاتل واهل المحلة عداوة طاهرة الموت ولو ما يغلب على الظن القاضى والسامع صدق قوله
يوم الولى بان القاتل منهم ثم يحل الولى في خمسة اشياء من قبله عداوة اختلف يقتضى من القاتل تمسك في ذلك لظا قوله
عليه السلام لا وليا له مقتول النسي وحديث خيرة تخلفون يستحقون دم صاحبكم كحديث ابي دم قاتل صاحبكم وحديث ابن ابي قحافة
بالقسامة الاحاديث المشهورة فان ابنى عليه السلام قضى بالقسامة الدية على اليهودي قاتل جديين انظرهم وروى ان رجلا جازى الى
رسول الله عليه السلام فقال انى وجد اخي قتيلا في بني فلان فقال وليس اخبر من شيدوهم خمسين جلا فمخلفون باسمه ما قتلناه
ما علمنا قال فقال ليس من اخي الا انما قتالهم ذلك ما من ابل وفي اخبر ان قتيلا جديين اذ عداوة دارجب وكان الى وادعة تقضى
رضي عنه عليه القسامة والدية فقالوا الا ايماننا تدفع عن اموالنا ولا اموالنا تدفع عن ايماننا فقال حقنتم دماؤكم بايمانكم وانكم
الدية او القاتل من اهل المحلة وكان ذلك لخص من القسامة لم يشك على اخذ فعل حمل الاجماع فكان القول بجواز القصاص بما خالفه
لنفسه الا دولة نظا سره المشهورة وقوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكره كان مردودا والقضاء بشايعين او مثل الفتوى
بوجوب القصاص ولشاهد واحد ودين المدعى على ما روى ان ابنى عليه السلام قضى بذلك فانه خالف للكتاب وقوله تعالى
واستشهدوا شهيدين من رجالكم ان قال ذلكم اقسوا عند الله لقوم المشاهدة وادع في ان لا تباؤا والحديث المشهور

صلى

قوله عليه السلام البنية على المدعى واليمين على من انكر كما مر بيان في باب قسم السنة فيكون مردودا فغيره لا يسأل من نظر الا ان
الحكم على القياس فهو عمل منه بالاجتهاد وعلى خلاف الكتاب السنة وان اعتمد على الخبر فهو عمل منه بالمقريب من سنة على خلاف
او خلاف احد هما فيكون فاسدا قوله والنوع الثالث جمل يصلح شبهة اي شبهة دارية لمحد وما يترج في معنى العقوبة من الكفارة
وهو الجمل في موضع الاجتهاد او في موضع الشبهة اي الجمل في موضع تحقيق في اجتهاد غير مخالف الكتاب السنة وهو المراد
بالصحيح او الجمل في موضع لم يوجد فيه اجتهاد ولكنه موضع الاشتباه كما يجزم اي كالمصالح التي تجزم في رمضان اذا فطر على ظن ان
الحجامة فطرته لم يلزم الكفارة لانه جمل حصل في موضع الاجتهاد فان الحجامة عند الاذاعي يفسد الصوم فيصالح شبهة في سقوط
الكفارة كذا في بعض الفتاوى وذكر شيخ الاسلام خواهرزاده في شرح كتاب الصوم ان المصالح لو اجمعت فطن ان ذلك يفسد
ثم اكل متعمدا ولم يستفت عالما ولم يبلغه الحديث او بلغه وعرفه نسخه او تاويله وجب عليه الكفارة لان فطرته حصل بخبر ضعه فان فساد
الصوم بوصول الشيء الى باطنه ولم يوجد فساد الصوم بالاستفتاء بخلاف القياس فيكون فطرته مجرد جمل هو غير معتبر فان
استفتي فظيما يؤخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه فافقار بالفساد فافطر بعد ذلك استشهد الا يجب عليه الكفارة لان على المعامى ان يجمل بقوله
المفتي اذا كان من يؤخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه وان كان يجوز ان يكون مختلط بينهما فيفتي لانه لا دليل للحاجي فيه سوى هذا
معهذوا فيها صريح ولا عقوبة على المعذور ولو لم يستفت لكنه بلغه الحديث ولم يعرف نسخه ولا تاويله قال ابو حنيفة ومحمد والحسن بن زياد
لا كفارة عليه لان الحديث وان كان منسوخا لا يكون ادنى درجة من الفتوى اذا لم يبلغه الشيخ فيصير شبهة وقال ابو يوسف رده على
الكفارة لان معرفة الاخبار واليمين بين صحتهما وسقمتهما وناسخهما ومنسوخهما مفوض الى الفقهاء فليس للحاجي ان ياخذ بظاهر الحديث
بجواز ان يكون مطرعا عن ظاهره او منسوخا انما الرجوع الى الفقهاء السؤال عنهم فان لم يسأل فقد قصر فلا يجد كذا ذكره الامام في
فيقطن ان الظن في هذه المسئلة بدون اعتماد على فتوى او حديث ليس معتبرا فان قول الاذاعي لا يصير شبهة لانه مخالف
للقياس كما ان قول من قال يفسد الصوم بالنية غير معتبر في سقوط الكفارة كذا لك قوله ومن زنى بجارية والله من
القسم الثاني وهو الجمل في موضع الاشتباه واعلم ان شبهة الدارعة للشبهة في الفعلية لا تنشأ من الاشتباه وشبهة
في المحل ويسمى شبهة الدليل في السببية المحكية فالاولى هي ان يظن الانسان باليمن دليل المحل لا دليل فيه ولا بد منها من التحقيق
الاشتباه والثانية ان يؤخذ الدليل الشرعي النافي للمحرمة في ذاته مع تخلف حكمه عنه لما في التصديق وهذا النوع لا يتوقف تحققة
على ظن الجاني فمن هذا القسم بالودعي الاب جارية ابية فانه لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها على حرام لان المؤثر في
ايراث شبهة الدليل الشرعي هو قوله عليه السلام انت وما لك بك هو قائم فلا يفرق المحال بين الظن وعدم سقوط الحد
ومن القسم الاول اذا وطئ ابن جارية ابية او جارية اواره وطئ الرجل جارية امرأته فان قال علمت انها خل لي لا يجب
الحد عليهما عندنا قال زفر جمة الله عليه يجب عليهما لان سبب هو الزنا قد تقر بدليل انهما لو قال علمنا بالحرمته
يلزمهما الحد فلو سقط انهما سقط بالظن والظن لا يغني عن الحق شيئا كمن وطئ جارية اخيه وقال علمت انها
يحل لي ولكن نقول قد ميكنت بينهما شبهة الاشتباه لان الا ملك متصلة بين الاباء والابناء والمنافع دائمة ليست
لا يقبل شهادة احد هما لصاحبه والولد حنبذ وابية فربما شبهة انما كانت فلا لا اصل يكون خلا لا يجوز

الينا في صفة الاجل شبهة في سقوط احد كقوم سقوط اعلى بائدة خمر الم حجب احمد على من لم يعلم انه خمر وهذا بخلاف ما لو نزل بجارية اخيرة
وقال فقلت انما حمل الى حيث لم يحمل اجمل شبهة في سقوط احد لان منافع الاكراك بنها مباينة عادة فلا يكون على الحمل الاشتباه فلا يصير
اجمل شبهة قوله النوع الرابع حمل اصيل عند الفرق بينه وبين القسم الثالث انه بناء على عدم الدليل والقسم الثالث بناء على اشتباه باليس
بدليل بالدليل وذكر الاول يوشى اسقاط بالسقوط بالشبهة دون غيره والثاني يوشى في جميع ما يتوقف على العلم فاجمل في دار الحرب من
مسلم لم يهاجر يكون عذرا في الشريعة حتى لو كان مدقه ولم يصل فيها ولم يعلم ولم يعلم ان عليه الصلوة والصوم لا يكون عليه قضاء بما قاله
رحمة الله عليه قضاها لانه يقبوا الاسلام جارا لثرا لاحكامه ولكن قصر عن خطاب الاداء بجملة في ذلك لا يسقط القضاء بعد تقبل السبب النوب
كالتايم اذا ابنته بعد رضخى قت الصلوة ونحن نقول ان الخطاب بالنارل شخص في حقه بعد بلوغه اليه حقيقة بالسمع ولا تقدير بالاشتقاق
والاشارة لان دار الحرب ليس محل استفاضة الاحكام الاسلام فيصير اجمل بالخطاب عذر الاله غير قصصني طلب الدليل في انما جاز اجمل من
قبل خفا الدليل في نفسه حيث لم يشتهر في دار الحرب بسبب القطع ولاية التبليغ عنهم بخلاف الذي اذا اسلم في دار الاسلام ولم يعلم
ولم يعلم لوجه جها كان عليه قضاها لانه في دار شيوع الاحكام ويرى شهود الناس اجتماعات فيمكنه السؤال عن احكام الاسلام فتترك السؤال
والطلب انقصير منه فلا يعذر لكن لم يطلب المار في العمران طائنان المار بعد فتم وصل والمار موجود ولم يجز صلواته لانه مقصود في ترك الطلب
في موضع المار غالبا بخلاف ما اذا ترك الطلب المفارقة على ظن عدم الماتو تيم وصل حيث جازت صلواته لانه ليس بمقصود ترك الطلب في الماتو
فاذا لم يكن على طبع من المار لم يلزمه الطلب لعدم الفائدة في قول ذلك كساي وكمل من اسلم في دار الحرب جلا وكيل بالوكالة وجمل المادون
بالاذن وهو الماردان بالاطلاق يكون عذرا حتى لو تصرف قبل بلوغه في بيعه لانه لم ينفذ تصرفه على الموكل والمولى ولو وكله بيع شئ يتبادر اليه
ولم يعلم بالوكالة حتى في بيع ذلك الشئ لم ينفذ ولو وكله بغير شئ بعينه فاشتد الوكيل لنفسه قبل العلم بالوكالة ليعلم العلم لا يبيع ولو
باع شئ للموكل قبل العلم بالوكالة لا ينفذ على الموكل بل يتوقف على اجازة كبيع الفضولي وذلك لان في الاطلاق ضرب ايجاب الزام
من حيث انه يلزم الوكيل في ابر حقوق العقد من التصرف في الشئ ونحوها ويتيقن على الوكيل بشاره كل شئ له بعينه ويبيع شئ وكل يبيع من القليل
شماوثة ليطالب بالعبد بعد تصفاته لانه في احوال وكلمين سلطانا بائنا قبل الاذن فلا يثبت حكم الوكالة والاذن في حقه قبل العلم
لرفع الضرر عنها الا يرى ان حكم الشريعة لا يلزم في حقه مع كمال ولايته قبل العلم فلان لا يثبت حكم من جهة العبد الذي هو قاصر الولاية
كالاولى وكذا اجمل الوكيل بالعقل وجمل المادون بالوكالة لانه ينفذ تصرفه عذرا خفا الدليل وكفوم الضرر على كل واحد منهما لجهته
والعزل وكذا اذا الوكيل يتصرف على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد تصرف على ان يقتصر دنيه من كسبه ورقبته والعزل و
كجهته يلزم التصرف على الوكيل ويتأخر دين العبد الى الحق ويؤدى بعد تحقق من خالص ملكه وفيه من الضرر بالانحني فيتوقف بثبوته
على العلم وبطل الشفيع بالبيع يكون عذرا حتى اذا علم بالبيع بعد زمان يثبت له حق الشفعة والمولى بجناية العبد اذا جنى العبد جناية ظاهرا
المولى من الدفع والعقد فاذا تصرف المولى في هذا الجاني بالبيع او بالاعتاق ونحوها بعد العلم بجناية يعير فخما للعقد وهو الارش فان
لم يعلم بجناية حتى لا يعرف فيه بيع ونحوه لا يصير فخما للعقد او بل سبب على الاقوال من القية بين الارشس ويصير جمل بجناية
عذرا او المرأة بالانكاح اى جمل المرأة البكر الباغية بالانكاح المولى يكون عذرا حتى لا يكون سكاوتها قبل العلم رضا بالانكاح لان ليل
العلم يخفى حتى يولد لان فيه الاثوار لا يكون مشهورة وليست بمشبهه صاحب الدار بالبيع والعبد بجناية المولى بالانكاح فاني

يحصل العلم للشفيع والمولى والمرأة بهذه الامور في كل واحد من هذه الامور الزام خبر حيث يلزم على المولى الدفع او الفداء اجباية الجهد
ويلازم على الشفيع ضرر الجواز بالبيع ويلزم الاحكام النكاح على المرأة بالنكاح فيوقف ثبوت هذه الامور على العلم كاحكام الشرع و
شروط الوعيفة رحمه الله في الذي يبلغ من غير رسالة العدو واللعنة لان فيه الزام على ما في بيان اقسام السنن قوله والامة النكاح
بنيار العتق اسي اذا عتقت الامة النكاح فثبت لما اخبر ان ثبوت اقامت مع الزوج وان ثبوت فارقته لقوله عليه الصلوة والسلام
بيرة حين عتقت ملكك لضعفك فاختارني وهو تميد الى آخر المجلس لانه ثابت بخبر الشرع فيكون بمنزلة الثابت بخبر الزوج
وليس في هذا خيار العاقبة فان لم تعلم بالا عتاق او علمت به ولم تعلم بثبوت اختيار لما شرعا كان كجهل منها عذر احق كان لما جلس العلم
بعد ذلك لانها وافقه عن نفسها لزوم زيادة الملك عليها واجهل ليصلح عذر الدفع ولان دليل العلم باختياره في حقها لانها مشغولة
بخدمته المولى فلا تفرغ لمعرفة احكام الشرع فلا يقوم اشتداد الدليل في دار الاسلام مقام العلم وكذا دليل العلم بالاعتنا
لان المولى مستبد به فلا يمكنه الوقوف عليه قبل الاخبار بخلاف جهل باختيار المبلوغ على ما عرف اذا زوج المصنف الى المصنف كغير
الاب واجد من الاوليا يصح النكاح ويثبت لما اخبر في قول ابي حنيفة ومحمد رحمه الله ان التزوج صدر من مؤقاة الشفقة
بالنسبة الى الاب قد ظهر تأثير القصور في امتناع ثبوت الولاية في المال فثبت لما اخبر اذا ملك احد نفسهما بالمبلوغ كالاته اذا
اعتقت وليس في هذا خيار المبلوغ وهو يطل بالسكوت في جانبها اذا كانت بكره لان ثبوت اختيارها عدم تمام الرضا عنها ورضا
البكر الباقية يتم بسكوتها شرعا كما لو زوجت بعد المبلوغ فسكت ولهمذو بلغت ثبنا لا يطل خيارها بالسكوت كما لم يطل خيار
الغلام به فان لم تعلم بالنكاح وقت المبلوغ كان كجهل منها عذر استغفار الدليل اذا فو على استبد بالنكاح وان علمت بالنكاح و
لم تعلم باختياره لم تعذر وجعل سكوتها رضانا لان دليل العلم باختياره في حقها مشهور غير مستند بامتناع احكام الشرع في دار الاسلام
وعدم المنافع من العلم اذ لم تكن مشغولة قبل المبلوغ شئ يمنعها عن التعلم فكان سبيلها ان تتعلم باجتماع اليه بعد المبلوغ
فلا تعذر باجهل ولا تخاف شريد بذلك الزام نسخ النكاح على الزوج لان خيار المبلوغ شرع الزام النقص للدفع لان من له خيار
لا يقع ضرر اطرافه فان المسلمة معروفة فيما اذا كان الزوج كفوا والمرءوس لم يفعل ذلك مجانته وفسقا فثبت انه شرع
اللازام في حق الخصم الآخر واجهل لا يصلح حجة للالزام والحققة تدفع زيادة الملك عن نفسها واجهل ليصلح عذر الدفع ولهمذو
شرط القضاء الوقوع بالفرقة في خيار المبلوغ فثبت لما اخبر في حقها مشهور غير مستند بامتناع احكام الشرع في دار الاسلام
الفرقة بنفس اختيار لان السبب زيادة ملك الزوج عليها فانه قبل العتق كان بملك مراجعتنا في قسراتن وملك
عليها تطليقين وقت اذ ذلك بالعتق فكان لها ان تدفع الزيادة ولا تتوصل الى دفع الزيادة الا بدفع اصل
الملك فلما ان دفع اثبات الملك عند عدم رضاها يتم ولا يتوقف على القضاء فكذا دفع زيادة الملك فلما
في خيار المبلوغ فلا يزداد الملك وانما ثبت بالعتق فكان لها ان تدفع الزيادة اختيارا لتوهم ترك النظر من احوال
وذلك غير تيقن به فلا يتم الفرضه الا بالقضار قول واما السكر فكذا قيل هو سرور يغلب على القتل بسبب شره بعض
الاسباب الموجبة فيمنع الانسان عن العمل بموجب عقده من غير ان يزيله ولهذا يبقى السكران اهل للخطاب فعلى هذا
القول لا يكون ما حصل من شرب الد وارتحل الا فيون من قسام السكر لانه ليس بسرور وقيل هو عقلة الحق

الإنسان مع قوت في فخصا بهما شدة بعض الأسباب الموجبة لها من غير مرض وعلة وقيل هو معنى غير ذلك به العقل عند مباشرة
 بعض الأسباب المزلية فعمل هذا القول بقاؤه مخالفا بعد زوال العقد يكون امر حكيمنا بتأبط ليق الزجر عليه بمباشرة المجرم لان
 يكون العقل باقيا حقيقة لانه لا يعرف بانشره ولم يبق المسكران من آثار العقل شيء فلا يحكم ببقائه وبهونو عان يسكر بطريق سباع
 كشرب الدوار اى كسكر حاصل بشرب الدوار مثل الاقيون والبنج كذا ذكره فيجرا الاسلام رحمة الله عليه وذكر القاضي الامام فخر الدين
 رحمه الله في فتاواه وشروحه للجامع الصغير ناقلا عن ابي سيفة وسفيان الثوري رضى الله عنهما ان الرجل ان كان عالما
 بفصل البنج وتأثيره في العقل ثم اقدم على اكله فانه يبيع طلاقه وعقاده وذكر في المبسوط لابن تيمية اوصى الانسان بالبنج
 فان اراد ان يذهب عقله منه فلا ينبغي له ان يفعل ذلك لان الشرب على قصد السكر حرام وشرب المسكر والمفسد
 اى كسكر حاصل بشرب المسكر بما فيه الحما والسكر وشرب المضطربا بالان اضطرابا في شربها للعطش فسكره وانه اى هذا
 النوع من السكر بمنزلة الانعاش حتى يمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات لانه ليس من جنس البهائم
 اقسام المرض وسكر بطريق محظور وهو سكر اسما حاصل بشرب كل محرم من الاشربة سواء أخرج والمطبوخ باوى طهيته وانقص
 ونحوه وانه اى هذا النوع من السكر لانها في الخطاب بالاجماع لانه تعالى قال يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم
 سكار حتى تعلموا ما تقولون فان كان هذا خطا في حال سكره فلا شبهة فانه ليس بمناف للخطاب وان كان في حالة
 الصنف فكذا ذلك ايضا اذ لو كان سنا فياله نصار كانه قيل طعمه اذ اسكرتم وخرجتم عن ابله الخطاب فلا تصلوا لان الواو
 للحال والاحوال شروا وحينئذ يصير كقولك للعاقل اذا جننت فلا تعقل كذا افساده ظاهر لانه اضافة الخطاب الى
 حالة سنا فيته له ولما صح مناعه فانه ابل للخطاب في حالة السكر فان قيل السكر نحوه عن استعمال العقل وفهم الخطا كالتوهم
 والاعمال فينبغي ان يسقط الخطاب عنه او تاخر كالتائم والغبي عليه قلنا الخطاب انما يتوجه على العبد باعتدال الحال و
 اقيم السبب الظاهر وهو البلوغ عن عقل مقامه تيسيرا لتعذر الوقت على حقيقة وبالسكرا لا يقوت به المعنى ثم قدرته على
 فهم الخطاب ان قامت بآفة مساوية لبيع عذرا في سقوط الخطاب وتأخره كالتوهم الى تكليف ما ليس في الوسع والى
 التوهم فاما اذا قامت من جهة العبد بسبب هو معصية عدت فانه زجر اعليه فينبغي الخطاب متونها عليه وذلك لانه لما
 كان في وسعه دفع السكر عن نفسه بالامتناع عن الشرب كان هو بالاقدام على الشرب مضيقا للقدرة في التكليف
 متوجها عليه في حق التوهم ان لم يبق في حق الاداء وهذا الطريق ليع التكليف بالعبادات في حق وان كان لا يقدر على
 الاداء فلا يصح منه الاداء كذا في الشرح التاويلات واذا ثبت ان السكران مخاطب ثبت ان السكر لا يبطل شيئا
 من الالهيته لانها بالعقل والبراهين والسكر لا يؤثر في العقل بالاعدام فيلزم احكام الشرع كلها من الصلوة والصوم وغيرهما
 فيبقى نفس فاته كلها قولا وفعلا سنا كالطلاق والعتاق والبيع والتجارة وتزويج المولد الصغير وتزويج المرأة الصغيرة
 وغيره بالبراهين كالتصاحي وبالسكرا لا يعدم عقلا وانما يخلط عليه بامتناع عن استعمال عقله وذلك لا يؤثر في تصرفه كذا في
 الشريعة المبسوطة
 والاروة استحضانا فانما لا تفصح منه حتى اذا تكلم بكلمة الكفر لم يحكم بكفره ولم يرام انه اقصانا
 وفي القياس وهو قول ابي يوسف رحمه الله عليه على ما ذكر في شرح التاويلات تبين منه امراته لان مخاطب

والاختيار في حق السبب لا يوجد في حق الحكم الا ان اصل النزل في البيع يفسد ويشترط الخيار لا يفسده على ما يستنبط انما يجمع من الاختيار لان الاختيار قد يفسد عن الرضا كما في مسائل الاكراه وضار النزل في جميع التصرفات بمنزلة شرط الخيار فيوثر فيا يمتثل لنقص البيع والاجارة ولا يوثر فيا لا يمتثل كالطلاق والعتاق ولما كان النزل ينافي اختيار الحكم والرضا يستخرج الاحكام مع النزل على انفسها في حكم اختيار الرضا فكل حكم يتعلق بالبيع لا يمتثل في حق النزل على الرضا والاختيار يثبت مع النزل على حكم يتعلق بالرضا والاختيار لا يثبت مع النزل ثم جعلت نايه على في حق النزل انواع ثلثة الشراء تصرف واخبار عن كل ما يتعلق بالاعتقاد والانتشار على وجهين ما يمتثل لنقص البيع الاجارة لا يمتثل كالطلاق والاخبار ايضا على وجهين الاقرار بما يمتثل لنقص الاقرار بما يقتضيه وما يتعلق بالاعتقاد على وجهين ما هو حسن كالايمان ما هو فاسد كالردة واقسم الاول هو الانتشار الذي يمتثل لنقص اذا دخل النزل فيه على ثلثة اوجه اما ان يفسد في اصل العقد او في قسمه او في نفسه وكل منها على اربعة اوجه اما ان يتفق متعاقدان على النزل على الاعراض عنه على ان لم يحضر بها شيء او يختلفان في الاعراض النازل في الوجه الاول وهو ما اذا نزل اباصل التصرف بان قال البائع مثل المشتري الى ان يخطر البيع بين الناس لكنه ليس يجمع في حقيقة بل هو نتيجة واشهد عليه اتفاقا على النزل عليه فيعقد البيع فاسدا غير موجب لذلك فان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فقبضه المشتري واعتقه لا يفسد لان الملك غير ثابت له بخلاف ما اذا كان الفاسد في البيع بوجه اخر حيث يثبت الملك عند القبض لان الرضا بالحكم وهو الملك موجود في سائر البيوع الفاسدة ولم يوجد في النزل ولان النزل الحق بشرط الخيار وان يمتنع ثبوت الملك في العقد الصحيح ففي الفاسد او في ان يمتنع وصار اتفاقهما على النزل بمنزلة اشتراط الخيار لهما مويدا فيوجب فساد البيع على احتمال الجواز فيمنع ثبوت الملك للمتعاقدين لان خيارا لكل واحد يمنع زوال الملك عما في يده فكذا النزل فان تقضى البيع احدهما انتقض لان لكل واحد منهما ولاية النقص فتقضى به وان اجازة احدهما وسكت الاخر لم يخرجه على صاحبه لان النزل كما كان بمنزلة شرط الخيار لهما كان المخرج سقطا خياره ولكن خيار الاخر كيف في المنع من جواز للعقد وان اجازة احدهما لان البيع انما لم يكن منقضا احكاما لم يختارهما للحكم وقد اخبرنا ذلك بالاجازة لكن عند ايجاففة رحمة الله يجب ان يكون وقت الاجازة مقدرا بالثلاث حتى لو اجازة في الثلث اتم العقد وبعده لا يصح كما في الخيار الويد لو استقطا في الثلث اتم العقد وبعده لا يصح للتفرقة بالنفسا وبمضي المدة كذا هيئتنا وعندهما لا يقدر وقت الاجارة بالثلاث بل يجوز الاجازة بعد الثلاث ايضا لعدم تمتد مدة الخيار بالثلاث عندهما واما اذا اتفقا على الاعراض على ان يمتنع ثبوت الملك او ان يمتنع فبين ذلك ان شار الله تعالى قوله ولو تواضعا على البيع بالفى درهم او بائة دينار بيان الوجه الاول وهو ما اذا اتفقا على النزل على النزل من الوجهين الاخيرين وهما اذا اتفقا لا يقدر السبدل او بحسبة فبين كل وجه بانفرد فنقول اذا تواضعا على البيع بالفى درهم على ان يكون الثمن الف درهم ودرهم وانفقا على الاعراض كان الثمن الفين بلا خلاف واذا اتفقا على النزل على ما وضعه فان الثمن الفان عند ايجاففة رحمة الله في احدى الردائيتين عند درهم الاصح وعندهما فيعقد البيع بالف درهم وهو رداية تحت في الاملاء عن ايجاففة رحمة الله لا نهما عند راسمهما بذكر احد اللذين فلا حاجة في تصحيح العقد الى اعتبار تعيينهما الا ان الف درهم لا يكون ذكره والسكون عند سداد كما في النكاح ولا يمتنع رحمة الله ان الموصقة السابقة انما يمتنع اذا لم يوجد حيد منها ما يدل على الاعراض عنهما وقد وجد منها ما يدل عليه لانها جدها في اصل العقد وقصدها

جائزا ولو اعتبرته الموضوعة في البديل لصار العقد فاسدا لان احد الاطراف غير داخل في العقد فيصير قبول العقد فيه
 مشروطا لا ينعقد البيع بالالف والبيع بالالف والبيع بالالف والبيع بالالف والبيع بالالف والبيع بالالف والبيع بالالف والبيع بالالف
 منع الوجوب لانه لا يخرج بعد الوجوب بمنزلة شرط الخيار وهذا شرط فاسد لانه ليس مقتضيان العقد وفيه بفع لاحد
 المتعاقدين او لهما فيفسد به العقد كما اذا جمع بين شرط وجوب في البيع وفصل الثمن وهو معنى قوله والعمل بالمواضعة
 في البديل يجعله كسبيل البديل يعني قبول تمام البديل شرط فاسد في العقد لان الاول الزايد لما خرج عنه التمنية
 بالمواضعة كان اشتراط قبوله اشتراط قبول بالليس من مقتضيان العقد واذا كان كذلك لم يكن العمل بما قصد من
 تصحيح العقد وهو المراد بالمواضعة في البديل لانه فاع كل واحدة من المواضعتين بالآخرى اذا العمل بالحد يوجب صحة
 العقد والعمل بالمواضعة في العقد الثمن يوجب فسادا فكان العمل بالاصل في المواضعة في الاصل هي ان ينعقد البيع
 صحيحا عند تحارض المواضعتين فيهما اسما في اصل العقد والبديل اولى من العمل بالمواضعة في الوصف وهي التي لا
 الالف الثاني لان الوصف تابع والاصل متبوع فكان هو اولى بالا اعتبار من الوصف فلو لم يوجب اعتبار التسمية فكان
 الثمن الفين وهذا هو البيع بخلاف النكاح حيث يجب الاقل بالا جماع على ما بينته فامكن العمل فيه مواضعتان وهما
 المواضعة بالحد في اصل العقد ولو اضفت بالحد في قدر المحرم وكذا الخلفاء فيما اذا اتفقا على انه لم يحصر بها شئ او اختلفا
 لان الحد هو الاصل عنده في العمل به اولى ما امكن وعندهما الاصل عنده فالعمل به اولى ما امكن عندهما الاصل هو المواضعة
 وكان العمل بها احق عند الامكان واما اذا اختلفا على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن الفين ودرهم فان البيع جائزا
 بالاتفاق على كل حال سواء اتفقا على الاعراض وعلى البناء او على انه لم يحصر بها شئ او اختلفا وهذا استحسانا في القياس
 البيع فاسدا لانها مقتضاها المنزل بما سميا ولم يذكر في العقد ما قصد ان يكون ثمنه ولا يكتفى بالذكر قبل العقد بل يشترط ذكر البديل فيه حتى
 لا يفسد بلامتن وجه الاستحسان ان البيع لا يصح الا بشئ من البديل مما قصد الحجة في اصل العقد فلا يرد من مقتضى ذلك بان ينعقد
 البيع بما سميا من البديل بوجه ما ذكرنا ان المتعاقدة بعد المتعاقدة في البيع ابطال للعقد الاول فانما لو تبا بجا بمائة دينار ثم تبا بجا
 بالالف درهم كان البيع الثاني مبطلا للبيع الاول فكذلك يجوز ان يكون البيع بعد المواضعة بخلاف جنس ما تواضعا عليه مبطلا للمواضعة
 كذا في المبسوط وخرق ابو يوسف ومحمد رحمهما الله بين المنزل يقتدر البديل والمنزل بجنسه فاعتبر المواضعة في الفصل الاول الجواب
 في الفصل الثاني حيث قال لا ينعقد البيع بالالف في الفصل الاول بالسمي بالفصل الثاني لان العمل بالمواضعة في قدر البديل مع
 العمل بالحد في اصل العقد ممكن بان يجعل للعقد منعقدا بالالف وان كان كما المسمى الفين لان الالف في الالفين موجود
 والمنزل بالالف وكان اسمي فلا يفسد به العقد لانها وان ذكرناه في العقد لا يطلبه واحد منها لاتفاقا على انه منزل
 وليس بخير ولا لاية المطالبة وكل شرط لا طالب له من العمل ولا يفسد به العقد كما اذا اشتري قرضا على ان يعينه كل يوم كذا من
 من الشجر او اشترى حمارا على ان لا يميل عليه اكثر من كذا من الحنطة لا يفسد به العقد كذا معنا واذا كان كذلك ينعقد البيع
 ويطلب الالف الاخر فانما في المنزل بجنس البديل فالعمل بالمواضعة مع العمل بالحد في اصل العقد غير ممكن لان اعتبار المواضعة
 يوجب خلع العقد عن الشئ والبيع لا يصح بغير شئ ففقد العمل بالحد في اصل العقد وهو ان ينعقد العمل اولى لان العقد اصل في الثمن

تج ولا يكون المعلن لجدلا باعتبار التسمية فذلك العقد البيع على الدناية المسماة لاسيما الدراهم قوله ولو ذكر في النكاح دنانير
لاشتر الذي لا يكتمل النقصان لا يخرج في الفسخ والاقالة فبعد ثبوت ثلثة انواع ما كان المال فيه متعاشل النكاح وما لا مال
فيه اصلا كالطلاق المحالي عن المال وما كان المال فيه مقصودا مثل الخلع والعقود على مال والنوع الاول على اوجه اما ان
ينزل باصلا او بقدر البذل او بغيره وكل واحد على اربعة اوجه ايضا كالبيع فان ينزل باصلا بان يقول لامرأة اني اريد ان تزوجك
بالف تزوجا باطلا وما زلا ودافقة المهرقة ولينها على ذلك حضر المشهود هذه المقالة وتزوجا كان النزل باطلا والنكاح لازما
سنة القضاة وفيما بينه وبين المدعى بما سمي من المهر بكل حال لم يثبت انه كونه الكتاب ولان النزل يورث في حق
الفسخ بعد تمامي والنكاح غير محتمل للفسخ ولذا لا يجري فيه الرد بالغيب بخلاف الردية فلا يورث فيه النزل وان ينزل بقدر البذل فيه لا
يقول لامرأة وليها او قال لوليها ودونها الى اريد ان اتزوجك اترزوج فلانة بالف درهم والخصم في العلانية الفين
واجابه الولي والمراه الى ذلك فترجوا على الفين علانية كان النكاح جائزا بكل حال والمهر فكان ان اتفقا على الاعراض
والف ان اتفقا على البناء لانها قصد النزل بذكر احد الفين في المال لا يجب مع النزل بخلاف مسكنة البيع عند ابي حنيفة رحمه الله
في هذا الوجه حيث يجب تمام الفين عنده لان ذكر احد الفين على وجه النزل بمنزلة شرط فاسد الشرط القاعد وفوق البيع لا
يورث في النكاح لاني اصل العقد لاني الصديق كذا في المبسوط ان اتفقا على انه لم يضرهما شيئا او اختلفا فترجوا عن ابي حنيفة رحمه الله النكاح
جائزا بالف بخلاف البيع وردى ابو يوسف عنه ان المهر فكان وهو الاصح وقد بينا وجه الروايتين في الكشف وان ينزل
بغير البذل بان ذكر في النكاح دنانير وخرضا الدراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر باسميه ان اتفقا على البناء وجب
مهر المثل بلا جراح لانها قصد النزل باسميه في العقد ومع النزل لا يجب في المال وما تراضعا على ان يكون صداقا بينهما لم يذكر
في العقد والسمي لا يثبت بدون التسمية فاذا لم يثبت واحد منهما صار كانه تزوجا على غير محض فكيون لها مهر مثلها بقصد الف الفين لان
هناك قد سمي ما تراضعا على ان يكون مهر او زيادة لان في تسمية الفين تسمية الاف بخلاف البيع لان البيع لا يصح الا بتسمية المثل
فيجب الاعراض عن المواضوع باعتبار التسمية فمروءة والنكاح يصح بالتسمية فيمكن العمل بالمواضعة وتورث في فساد التسمية وان اتفقا على انه
يخضع بما شئوا اختلفا فله ردة اية محمد رحمه الله وجب مهر المثل بخلاف لان المهر تابع فيجب العمل بالنزل ولعل التسمية فبقي النكاح جائزا
فيجب مهر المثل وعلى رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله يجب المسمى بطلب المواضعة كما في البيع لان التسمية في حكم الصحة مثل اعتبار البيع
على ما عرفت وان خل النزل فيما لا مال فيه اصلا وهو النوع الثاني من الاقسام التي ذكرنا مثل الطلاق الحرفي القصاص واليمين
والعقد فانه لا يتصرف لازم بقوله عليه السلام ثلث حد بين جد وبن لمن جد النكاح والطلاق واليمين في المنصوص عليه الحكم ثابت بالنقض وفي
المباقي بالادلة لا بالقياس وذلك لان الحق عن القصاص من قليل الا عتاق لانه احيا كالاعتاق المذكور في بعض الروايات ومثبه الظل
اليمين من حيث انه اذا عفا عن بعض الدم سقط كل القصاص كما اذا اطلق بعض لطيفة تقع تغطية كاملة والدر شبه اليمين من حيث انه التزام شئ كما ان
التزام الكفارة فذلك الحق العفو والله بها كذا في بعض الفوائد ولان الماثل مختار للسبب احض برون حكم كما بينا وحكم هذه
لاسباب امي الحلل لا يحتمل الرد والتراخي امي لا يحتمل الرد بالاقالة والفسخ ولا التراخي بخيار الشرط والتعليق بامر الشرط لان خيار
الشرط لا يرد في هذه الاشياء بل يبطل والتعليق بامر الشرط لا يورث السبب بحكم

الحال وجوب الشرط لا يلزم عليه الطلاق المضاف فانه سبب في الحال وقد تراضى حكمه لاننا نقول المراد من الاسباب المصلح والطلاق
 المضاف سبب منفض الى الوقوع وليس لغيره في الحال كذا قيل ولهذا لا يستند حكمه الى وقت الايجاب ولو كان عليه ما استند كما في البيع بشرط
 اختيار فثبت ان هذه الاسباب لا يقبل الفصل عن احكامها فلا يؤثر فيها النزل كما لا يؤثر فيه الشرط لان النزل لا يمنع من ان يكون سبب او مقدر
 وجوب حكمه لا سيما بخلاف البيع فانه يقبل الرد والفسخ وحكمه يقبل التراضي عنه بشرط اختيار فلا يبرم اثر فيه النزل الا يبري انه هذا النوع وان دخل النزل
 فما كان المال فيه مقصودا وهو النوع الثالث من الاقسام المذكورة مثل الخلع والعقد على مال وصالح عن دم العمل فذلك ينقسم على الاربعة
 المقسمة على اثني عشر وجها وانما كان المال في هذا النوع مقصودا لان المال لا يجب فيه بدون ذلك فاما شرط المال فلم انه فيه مقصود
 وحاصل هذا الفصل ان النزل لا يؤثر في هذا النوع سيما عند من يبرم التبرع ويحب المال في جميع الوجوه وهذا بخلافه رضى الله عنه
 وهو موثر فيه حتى اوجب توقفه التبرع الى اسقاط النزل ومنع لزوم المال في الحال بناء على اصل وهو ان النزل يبرم بشرط اختيار
 بخلاف لما مر من الخلع لا يحتمل شرط اختيار عند من لا يبرم التبرع من جانب الزوج كانه قال لفلان قبلت المال المسمى فانت طالق ولهذا
 لا يحتمل التبرع قبل القبول وقبولها بشرط المبرم فلا يحتمل اختيار كسائر الشروط واذا لم يحتمل خيار الشرط لا يحتمل النزل فيها وعندنا الحقيقة
 رضى الله عنه انما لا يمنع خيار الشرط في الخلع من جانب المرأة لان جانبها يشبه البيع لانه تملك مال بعوض الا يبري ان البذرية لو كانت
 من جانبها فثبت قبل قبول الزوج صح رجوعها ولو قامت من محصلها قبل قبول الزوج كمال في البيع وانما جعل ذلك شرطا
 في حق الزوج فاما في حق نفسه فهو تملك مال جعل شرطا بهذا الوصف كمال قال لا تفران لقبك هذا السيد بكذا فغيره لا يؤثر فيها
 حرانه معاني بالمعنى فكذا هذا واذا كان كذلك ثبت فيه الخيار فاذا طلق بحكم الخيار لطلبت كونه شرطا لان كونه شرطا بهذا الوصف
 وهو انه تملك مال فلا يقع الطلاق لهوات الشرط واذا عمل فيه خيار الشرط فعمل النزل فيمنع وقوع الطلاق وجوب المال في هذا
 اذا اتفقا على البناء في الاربعة الثلاثة وسواء ما اذا ابرأ باصل التبرع او بقدر البدل فيه او بخبره فاما اذا اتفقا في الاربعة الثلاثة
 على الاعراض او على ان لم يحضرها شيء او اختارها فالتبرع لا يتم والسعي واجب بالاتفاق لطلان النزل عندنا والرجوع
 السجد عنه على النزل الذي هو خلاف الاصل كما سنبينه فحصل الاختلاف في ثلاثة اوجه من اثني عشر وجها وحصل الاتفاق في ستة
 تسعة منها مع اختلاف التحريم قوله فقد ذكر في كتاب الاكراه كذا ذكر في باب البيعة من كتاب الاكراه ليعبذ ذكره في كتاب الاكراه
 والطلاق والعقاق من المأزول وكذلك لو طلق امرأته على ما عليه وجه النزل او اعتق جارية على وجه النزل وقد تراضوا قبل
 ذلك انه نزل وقع الطلاق والعقاق وجوب المال قال الشيخ الامام متا لها الشمس الاكمة ففسر الاسلام رحمه الله تعالى في
 احكام المذكور عندنا في يوسف ومحمد رحمه الله لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط عند من لا يملكه فلا يحتمل النزل ثم قال وسواء
 لا باطلا اى باصل التبرع او باصل الخلع بان طلق امرأته على مال او خالها بطريق النزل او بقدر البدل بان خالها العتق وقد
 تراضا على ان يكون البدل الفا او بخبره بان خالها على وتأثير مساهمة وقد تراضا على ان يكون البدل في الحقيقة كذا في ردها
 يجب السعي عند من لا يملكه لا يملكه عليه وصار اى البدل المسمى الذي يؤثر النزل فيه لو ثبت مقصودا بخبره كذا في اى
 مثل التبرع الذي لا يقبل الفسخ وهو الطلاق ونحوه تعال له النزل وان كان مؤثرا في المال لكن المال ثابت في ضمن الخلع لا يؤثر
 فيه النزل اذا عبرة للتضمن لا كونه ثابت في ضمن عقد التبرع بل يبرم منه تبعاً فان قيل لا يقسم على المال في

بأن النكاح تبعاً لانه ساه فيه مقصوداً بقوله وأما ما قيل من كون المال فيه مقصوداً ولكن سئل انه فيه تبع لا سلم ان النزل لا يؤثر فيه كما لا يؤثر
 في اصل لان المال في النكاح تابع وقد بشر النزل فيه حتى كان المهر الفاني اذا نزل فيه بقدر البدن دون الالفين كما في مذهبنا
 قلنا المال منها مقصود بالنظر الى العاقبة فانه في البتة فمتابع للطلاق او العتاق الذي هو مقصود للعقد لانها بمنزلة الشرط
 فيها والشرط اتباع على ما عرف في قوله حكم من الاصل فلا يؤثر فيه النزل فالمال في النكاح تابع بالنظر الى العاقبة لان
 مقصود كل واحد منهما في الاصل حل لا استمتاع بالآخر معمول الازدواج دون المال فانه في البتة فمتابع لغيره فله نوع احواله حيثما
 لا يتوقف ثبوته على اشتراط العاقدين بل يثبت بالاذكر وتثبت مع التخي صريحاً واذا كان كذلك لا يفتقر هو بنفسه في حكم النزل ويؤثر
 فيه النزل كما لا يؤثر في سائر الاموال فان قيل اليس ان الاكره على الخلع يمنع وجوب المال وان كان لا يمنع وقوع الطلاق
 فوجب ان يكون النزل كذلك قلنا ان الاكره انما يمنع وجوب المال لان المكروه ويجعل الالف فيه يصلح ان يكون الالف
 وفي ايجاب المال يصلح الالف لان له يحاير به واستهلاك له سواء وفي الاستهلاك به الالف واذ جعل الالف في حق الوجوب
 كما كان الخلع حصل من المكروه ولو كان كذلك ليقع الطلاق ولا يجب المال لانه في حق الطلاق لا يصلح الالف فصار كما في الاكره
 على الاعتاق فان نفس العتق مقصور على المكروه حتى كان الالف في حق الاعتاق ينقل الى المكروه وأما النزل فلا يمنع
 المال من حيث انه يتقبل الفصل فيه الى الغير ولكن من حيث انه ليس السبب في وجوب المال فيها انسداد السبب وفيما لا يقصد
 لا يمنع كالتطلاق والعتاق كما ذكره شيخ الاسلام خوهر زاده رحمه الله عليه قوله اما عندنا بحقيقة فان الطلاق يتوقف على اختيار
 ابي على اختيار المرأة الطلاق بالمال المسمى بطريق العقد واستقاط النزل لكل حال يعني سواء نزل باصلا ولا يقدر البديل كمنه
 بعد ان يتفقا على البناء لان النزل بمنزلة خيار الشرط لما بناه وقد نص من بحقيقة رحمه الله يعني في الجماع الصغير ان رجلاً لو قال
 لامرأته انت طالق ثلاثاً على الف درهم على انك باختيار ثلثة ايام فقلت قبلت ان ردت الطلاق في الثلاثية بطل الطلاق و
 ان اختارت الطلاق في الثلاثية الايام ولم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم للزوج فذلك مذهبنا ابي و
 الحكم المذكور في اختيار حكم النزل كمنه ابي لكن خيار الشرط ابي جواره غير مقدر بالثلاث في الخلع وامثاله عنده حتى لو
 اشترط الخيار اكثر من ثلاث جاز بخلاف البيع لان الشرط في باب الخلع على وقاق القياس اذ الطلاق من الاستقالات وتعليقها
 بالشرط جائز سلقاً فلا يجب التقدير به اما الشرط في البيع فيلحقه القياس لانه من الاثبات فتعليقها بالشرط
 غير جائز كمنه ثبت فيه بالنص مقدر بالثلاث على خلاف القياس فيجب اعتبار هذه المدة ويطل خيارها فيها وراثة
 على القياس كذا في بعض الشرح فلهذا لا يطل خيار النقص والاجارة المارة فيها نحن فيه بمعنى الثالث لان النزل بمنزلة خيار شرط
 هو يد ان يكون لها الخيار ثباتاً فيما فوق الثالث كما هو ثابت وكان لها والاية النقص والاجارة متى شاركت عندنا بحقيقة رضي الله عنه
 ولما قل ان يقول ينبغي ان يكون الخيار مقدر بالثلاث في الخلع وامثاله لان ثبوته في جانب من وجوب عليه المال باعتبار معنى المعاوضة
 لا باعتبار معنى الطلاق فوجب ان يتغير بالثلاث كما في حقيقة البيع ويمكن ان يجاب عنه بان المال وان كان متطوراً بالنظر الى
 العاقبة كمنه تابع في الثبوت للطلاق الذي هو مقصود ومن العقد لما بناه وبالنظر الى المقصود يلزم ان لا يقدر بالثلاث
 كما قلنا وكذلك في نظرنا ابي ومثل ثبوت الحكم والتفرع في الخلع ثبوت الحكم والتفرع في نظرنا من الاعتاق

على مال والصالح عن وم المدعي الكلي سواء في الحكم والتفريع ثم انما يجب العمل بالمواضعة فيما لو شرط فيه النزل وهو ما يحتمل النقص كالبيع
والاجارة وما كان المال فيه مقصودا على اصل ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه اذا اتفقا على بناء المتصرف على الموانعة اما اذا
اتفقا على انه لم يحضر ما شئ عند العقد او اختلفا في البناء والاعراض حمل المتصرف على الجرد فيما اذا لم يحضر ما شئ وجعل
القول قول من يدعي الجرد والاعراض فيما اذا اختلفا في قول ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه فحمل العمل لصحة الايجاب والجد
اولى لان الاصل في العقود الشرعية لزوم الصحة واما تغير العارض ومن ادعى عدم البناء على المواضعة فهو متسكت بالاصل
فكان القول قوله وكان دعوى الاثر كدعواه خيار الشرط فلا يقبل وفيما اذا اتفقا على انه لم يحضر ما شئ انما صح العقد
لان مطلقه يقتضيه الصحة والمواضعة السابقة لم تذكر في العقد فلا يكون مؤثرة فيه كما لو اتفقا على شرط خيار او اجل ولم
يذكر ذلك في العقد لم يثبت الخيار والاجل فهذا يشبه وعندنا العمل بالمواضعة اولى منه كان القول قول من يدعي البناء
في صورة الاختلاف فكان العقد فاسدا فيما اذا لم يحضر ما شئ لانها اتفقا على الكيفية عليه صوتا للمال عن يد المتقلب فيكون
فعلها بناءا على تلك المواضعة باعتبار الظاهر لم يتحقق خلاف لانه اذا لم يجعل بناءا عليها كان اشتغالها بها اشتغالا بغير
الصيد ولكن سلمنا ان الظاهر هو الصحة كما قال ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه كان هذا الظاهر معارضه فخرج السابق منهما اذا
سبق من اسباب الترجيح وذلك لان حالة النزل لم يبارضها شئ فثبت حكمه بامعاض والسكوت في حال العقد فثبت
في البناء والاعراض لا يصح معارضه لانه غير متعرض للجد ولا للنزل فلذلك وجب العمل بالسابق والجواب لا يخفى في صحة
ان الاخر يبيع ما سخط الاول اذا لم يتصل به بالوجوب لغيره ايضا لان الجرد هو الاصل في الكلام شرعا وعقلا وكما يجب حمل الكلام
عليه اذا لم يسبقه مواضعة على النزل يجب حمله عليه اذ سبقته مواضعة ان امكن عملا بالاصل وقد امكن منها بخلافه عن النزل ايضا
وعدم اتفقا على البناء على النزل فيحمل عليه ويجعل في المواضعة السابقة لاسخا تحل الابطال بخلاف ما اذا اتفقا على البناء على المواضعة
لوجود التصريح بالعمل بخلاف موجب الشرع والعقل فلا يمكن الحمل على الصحة قوله واما الاقرار الى آخره وذكره في الميسر
ولو اتفقا على ان يجبرا انهما بتألف هذا الصيد اسمه بالالف ورسوم ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة ثم قال البائع للمشتري قد كنت
بعتك عبدي بنها يوم كذا وكذا وقال الآخر صدقت فليس به البيع لان الاقرار خبر مستعمل بين الصدق والكذب والخبر عنه اذا
كان باطلا فبالباطل لا يصير حقا الا يري ان قر به المقرين وكفر الكافرين لا يصير حقا باخبارهم ومهنا قد ثبت كون الخبر
عنه كذبا بالمواضعة السابقة فلا يصير حقا بالاقرار ولو اجمعا على اجازته بعد ذلك لم يكن بيعا لان الاجازة انما يلحق العقد المنعقد و
بالاقرار كاذبا لا ينعقد العقد فلا يلحق الاجازة الا يري انهما لو اتفقا على مثل ذلك في طلاق او عتاق او كراه لم يكن ذلك
كراه او اطلاقا ولا عتاقا وكذا لو اقر بشئ من ذلك من غير تقديم المواضعة لم يكن ذلك كراه او اطلاقا ولا عتاقا فيما
بينه وبين ربه عز وجل وان كان القاضي لا يصدق في الطلاق والعتاق على انه كذب اذا اقر به طالعنا ثبت الفرق بين
الاقرار والانشاء في هذه التصرفات مع التولية كما ثبت في الاكراه قوله وكذا لك ابي وكما لا تسر التسليم الشفعة
طلب الشفعة على ثلثة اوجه طلب المواتية وهو ان يطلبها كما علم بالبيع حتى لو لم يطلب على الفور لطلبت شفعتها والثاني
طلب التقرير والاشهاد وهو ان يهض بعد الطلب ويشهد به البائع او على المشتري او عند العقار على طلبه الشفعة

[illegible]

والا باطنا لبقا نور العقل كماله لان السفيه يكابر عقله في علمه فلا جرم يبقى محاطا بتحمل امانة الله تعالى في مخاطب بالادار في الدنيا ويحاط
عليه في الآخرة واذا بقي اهل التحمل امانة الله عز وجل ووجب حقوقه يبقى اهل التحمل حقوق العباد وهي التصرفات بالطريق الا
لان حقوق الله تعالى اعظم فانها لا تحمل لا على من هو كمال الحال الا يرى ان الصبي اهل للتصرفات مع انه ليس باهل للتحمل
حقوق الله عز وجل وتحمل امانة فمن هو اهل تحمل امانة اولى ان يكون لهذا التصرفات فثبت ان السفيه لا يمنع احكام الشرع
ولا يوجب سقوط الخطاب عن السفيه بحال سواء منع منه المال او لم يمنع مجراؤهم بغير قوله ولا يوجب الحجر اصلا اى لا يوجب
السفيه المحصر من تصرفات لا يتحمل الفسخ ولا يبطل النزل كالنكاح والعاق والاعتق لقسمه في تحلل الفسخ ويبطل النزل كالبع
والاجارة واحكام في وجوب النظر للسفيه يجعله محجورا عن التصرفات واثبات الولاية للغير على ماله صونا عن الظلم كما وجب
للعبي والجنون فقال ابو حنيفة رحمه الله لا يجوز الحجر عليه عن التصرفات بسبب السفيه وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يجوز
الحجر عليه بهذا السبب عن التصرفات التامة الفسخ ربي ما يبطل النزل دون الا يبطله على سبيل النظر لقوله تعالى فان كان
عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليمل وليه بالعدل نص على اثبات الولاية على السفيه وذلك لا يتصور
الا بعد الحجر عليه ولان السفيه مبذور في ماله في حجر عليه نظرا له كالصبي اولى لان الصبي انما يحجر عليه تنويرهم التبذير وهو مستحق
فلا يكون محجورا عليه كان اولى وكان هذا الحجر لطريق النظر واجبا حقا للمسلمين فان ضرر السفيه يعود الى الكفاية لانه
ان انفق ماله بالسفيه التبذير صار مالا على الناس وعياله هم يستحقون النفقة من بيت المال والحجر على المحر لرفع الضرر
عن العامة مشروح بالاجماع كما في المفتي المأجور والطبيب المجاهد والكارى النفس وحقالدين السفيه ايضا فانه
وان كان عاصيا مستقته يستحق النظر لبقائه اصل دينه بسبب الشر تعالى وانه لو مات يصلى عليه وكذا كل من كان فاسقا مستقرا
وكذا لاهل المعروف والنهي عن المنكر فشر ما بطريق النظر لاهل الدين وحقالدين المسلمين والدليل عليه منع المال عنه فانه ثبت
بطريق النظر بقى ماله عن ائتمار السفيه فثبت نظرا له لان منع المال يغير مقتضاه لبعينه بل الا بتقار ملكه ولا يحصل هذا
المقتضى ماله اقبلح لسانه من ماله تصرفا لانه يتألف تصرفه بالبيع بمن فاحش اولا لا لغيره بائنه على ماله من ماله وانما ثبت
الحجر في حق اطلاق الخاق والنكاح ونحوه لان الحجر عليه بسبب السفيه في التصرفات كالبانل فان البانل يخرج كلامه على غير
منع كلام العقل لا لقصده الاعب به دون ما وضع الكلام له لان نقصان في عقله فذلك السفيه يخرج كلامه على غير من كلام العقل
لا اتباع الهوى وبكسيرة العقل لا نقصان في عقله وكل تصرف لا يوثق به النزل لا يوثق فيه السفيه ايضا وكل تصرف يوثق فيه ما
النزل وهو مما يتحمل الفسخ يوثق فيه السفيه واجت ابو حنيفة رحمه الله بانه حر مخاطب فيكون نطاق التصرف في ماله كالرشد فان
كونه مخاطبا ثبت ائتمار التصرف اذ التصرف كلام ملزم وائتمار الكلام يكونه جيلد والكلام المأمر يكونه مخاطبا وبائتمار ثبوت المالكية
ويكون المال خالص ملكه ثبت ثبوت بعد ما صدر التصرف من ائتمار في محله لا يمنع نفوده الامناع والسفيه لا يصلى بالغا من نفوذ
التصرف لان السفيه لا يوجب انتفاص العقل ولكن السفيه ككابر عقله في التبذير لعلمه هو مع علمه لقبه وفساده فثبت علم
بأن يكون سفيها لا نظر لكونه محصية الا يرى ان من تصرف في حقوق الله تعالى مجانته وفساد ما يوضع عنه الخطاب وان كان
الواجبات وتعددت الفوت بخلاف الترك بالجنون والافاء والدليل عليه انه لا يبطل عباراته حتى يصح طلاقه وعاقته ونحوه

لا يجوز المواخذة عليه في الحكمة لان الخطا غير قاصد الى الخطا او الجناية لا يتحقق بدون قصد وعند اهل السنة والجماعة يجوز المواخذة عليه قلنا لان الشرع
امرنا بان نبين عنه عدم المواخذة بالخطا في قوله عز وجل اجعلوا من قولكم رسول علىه السلام وتعليقنا للبعد وربنا لا نواخذنا ان نسينا او اخطانا
ولو كان الخطا غير جائز المواخذة به في الحكم كانت المواخذة حورا وصار الدعاء في التفسير ربنا لا تجزينا بالمواخذة لكن المواخذة مع جواز ان الحكم
ستقطعت به على النبي عليه السلام فانه لما قال ربنا لا نواخذنا ان نسينا او اخطانا استجب له في دعائه فاشيع بقوله جعل عذرا لنا ان نسينا او اخطانا
المواخذة باعتبار ان لا يجوز احسن تقدير جعل صامحا يستقط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد او حق لو خطا في التقدير بعد الاجتهاد حارته بطلته
والان اثم ولو اخطا في الفتوى بعد الاجتهاد لانه لم يستحق اجرا واحدا واحترز بقوله استقطه حق الله عن حقوق اعباءه فانه لم يجعل عذرا في سقوطها حتى
لو اثم مال الانسان خطا بان رسالي شاة او بقرة على ظن انها صيدة او اكل انسان على ظن انه لحم حبيب الصنان لانه ضمان مال لا جزاء فعل
فيقتله عصفه لعل وكونه خطا لا ينافي عصيته المحل وقوله وشبهه في العقوبة عطف على قوله جعل عذرا في جعل الخطا شبهة وادريته في باب العقوبة حتى لو ثبت
الي غير عزته فوطيه على ظن انها امراته لانه اثم ثم الربا ولا يواخذ به فلو روي الى الانسان على ظن انه صيد فقتله لانه اثم ثم يقتل لعل ان كان ما اثم ثم ترك
الثبت ولا يواخذ بالقصاص لانه عقوبة كاله فلا يجب على المحذور ولكنه اسي الخطا لانه فك من ضرر تفقيه بوزنك الثبت والاحتياط اذ لا يملك الا حذر عنه بالنسبة
فصل في سبب المواخذة وهو الكفاية وان كان الصريح سببا للعقوبة المحضة لان الكفاية شبهة بعباد وبالعقوبة فيستدعي سببا متروكا بين كل واحد والاباقية
وخطا كذلك ان سهل يقتل وهي الرعي الى الصيد سباح وترك اثبت فيه عطورا وكان قاصدا في معنى الجناية فيصلح سببا للجزاء القاصر قوله وصحطلما
اسي طلاق الخطا عند ثابان اراد ان يقول مثلا اشقني فخرى على سبب ان طلاق وقع اطلاق وقال اشقني رجم الله الا يصلح لان الطلاق يقع
بالكلام والكلام انما يصح اذا صدر عن قصد صحيح الا يري ان الجنون والعاقل سواء في فعل الكلام لانه فسر لعدم قصد صحيح ومخطي غير قاصد فلا يصح طلاقه طلاقا
الناكح وليس عليه اوصافنا قلنا القصد هو ما يظن لا يوفق عليه فلا يتعلق بحكمه وجوده حقيقة قبل يتعلق بالسبب اطلاق الال عليه هو الماتية المقصد بالعقل
والميلوغ نفسا للخروج كما في السفر مع الشقة ولا يقال لو كان السابغ عن عقل مقام المقصد في حق من طلاق الخطا لعل انما لم يهنا الطريق وقام
مقام الرضا فيا يثبت الرضا من البيع والاجارة وتحوالا لانه امر باطن كالقصد وحيث لم يقيم مقامه دل على ان المقصد حقيقة المقصد حقيقة لانه لم يوجد
لانا نقول اشقني انما يقوم مقام غيره لغيره لانه يصح ان يكون في الوقوف على الاصل خرج عن حقه فينتقل بحكمه عند وجوده الى الاليل مقام
المراد بول تيسيرا لغيره بشرطين في حقوقه لانه لا يصح في الوقوف على العمل باصلا لعقل فانه يعرف بالظن فيما ياتي به ويذره ونحن نعلم يقينا ان
القوم مانع عن استعمال نور العقل فكانت الماتية المقصد بعد وسير يقين من غير خرج في ذكره فلا يصح في حقه اقامته لميلوغ عن عقل مقام المقصد لانه قد اراد
الشهادة الرضا في حق ايجاد عبارة عن امتلاء الاعتبار وبلوغه ونهاية بحيث يقتضي اشره الى الطاهر من ظهوره ليشا مشروحو ما كما يقتضي اشره لغيره الطاهر
هو ليس بامر باطن فلم يجز اقامته لميلوغ عن عقل مقامه بل يتعلق بحكمه انما سبب الظاهر والظاهر اشره لالامه الرضا قوله ويجب ان ينفقه بعبه يعني اذا جزم الى البيع
على سبب ان الخطا باق اراد ان يقول سبحان الله فخرى على سبب ان العيين شك بكندا وقال لاخر قبلة وصدة صابغة على الخطا اذ لا يمكن
اثباته الا بهذا الطريق فلان رواية فيه عن صاحبنا رحمه الله ولا يثبت ان ينفقه فاسد الكبيح المذكور لان حريان هذا الكلام في جعل مقصد اختيارى وليس لطبيخ
كحداين لمار طول القاصدة فيعتقد البيع لا وجود اصل الاختيار وينشد لغوات الرضا قوله واما السفر فكذا السفر قطع مسافة لثمة وفي الشريعة هو خروج عن
قصد المبيت لثمة موضع يمينه وبين ذلك الموضع مسافة ثمة ايام فاقوتها سلايل وشي الاقدام وانه لا يخل بالامنية بوجه بقا والقدره اطي حرة قبل لثمة
كما انها لا يميز وجوبه شني من الاحكام نحو الصلاة والزكوة والصوم والحج وغيره بالامانة جعل في شريح من اسباب المشقة الاحمال حتى لو تفرغ ساعطان من سببها

الى انسان في نفسه واما هذه الشبهة بالنسبة الى حال القامة واذ كان جعل نفسه سببا للخص وافيهم مقام المستقر في قصر دوات الاربع اشترى الحق
 الصلوات في دوات الاربع حتى لم يبق الا حال شروعه واما ما كان ظهر المسا في وجوه سواء وعندنا في حكم السفر ثبوت
 حق المرض له بان يصح ركعتين ان شاء كما في الاطوار حتى لو لم يبق الا الاربع واذ افانته لزمه فقار الاربع عنده وقدر بيان هذه
 المسئلة في فصل الغريبة والبرهنة وانه في الصوم تأخير وجوبه الى اواخر عدة من ايام اخرين استقامت في وجوبه حتى صح ادائه لان
 اوجبه تأخير السفر لا سقوطه بخلاف شرط الصلوة على ما عرفت قوله لكنه لما كان كذا يعني لما كان السفر من اسباب تحقيق كان كالمريض وكان ينبغي ان يكون
 حكمها سواء في وجوبه من المسائل الا ان السفر لما كان من الامور التي تتعلق بوجودها باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا
 ضرورة لارزاقه يعني بعد ما تحقق لا يوجب ضرورة تدعو الى الاطوار بحيث لا يكون فيها لان لها فائدة على الصوم من غير تكافؤ ومن غير ان
 يحتمل في بقاءه معناه ان الضرورة الداعية الى الفطر غير لازمة لا مكان وفيها بالامتناع عن السفر لانه عن الامور المتعارفة بخلاف المرض
 فيل ان الكفا اذا اضع صانها وهو مسافر لا باع له الفطر لعدم الفروقة الداعية اليه وتقرر الوجوب بالشروع وكذا اذا اصبح سيقا وقدم على
 الصوم لم يبق له الفطر لان اداء الصوم في هذا اليوم وجب عليه حقا لله تعالى واما انشاء السفر باختياره فلا يستطبه بالتقدم وجوب عليه بخلاف
 المريض اذا تكلف للصوم قبل زيادة المرض ثم بداه ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض المقيم حل له الفطر لان المرض يوجب مشقة لازمة على
 الصوم اذا لم يوجب مشقة لما صلي سببا للخص بالافطار وكذا لا يمكن دفعه لانه امر مساوي في ثبوت اباحة الاطوار ولو افطرا في حال
 السفر من انه لم يبق له الفطر لم يترتب الكفارة عندنا تكون الشبهة وجوب الكفارة باقتراح السبب البعج بالفطر فان السفر مع الفطر في المحلة
 فهو منتهى تشبهه وان لم يوجب اباحته وذكر عن الشافعي رحمه الله في مختصره لا يوجب الكفارة باختياره الا في النهار باوله وبذلك
 فان الفطر في اوله يصير من الشبهة واما السفر فيكون السبب البعج بالفطر ولو وجد هذا السبب اول النهار يباح له الفطر فاذا وجد في آخره
 يصير مشقة كذا في المبسوط ولو افطرا في المقيم الغارم على الصوم ثم سافر لا يفتقر عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر مضايح لا يطا
 حيث يفتقر له الكفارة لانه لما قلنا ان السفر من الامور المتعارفة ولا يبريد استحقاق الصوم عليه حتى لا يباح له الفطر فلا يصح مشقة في سقوط حكم
 يفتقر عليه شرعا حقا لله تعالى لانه لا يصير كانه استقل باختياره لانه المرض فامر مساوي واذا وجد في آخر النهار يبريد استحقاق الصوم لا يباح
 الفطر لو كان من الامور المتعارفة فيصير كالمسا من اوله كما يحض لعدم الصوم فيه اوله شبهة في سقوط الكفارة حتى لو صار السفر
 فاجاز عن اختياره ايضا بان اكثر من سلطان على السفر في اليوم الذي افطر فيه منتهى سقط عنه الكفارة ايضا في رواية الحسن عن ابي حنيفة
 رحمه الله في قوله كذا في قوله فاقضين فان قيل السبب البعج انما يعمل في الفاعل ولم يبق الصوم فكيف يعمل في السعدوم قلنا لو كان
 الصوم قاطعا لما اوجب مشقة بل اوجب اباحته حقيقة من اول النهار لكن لما كان معه وصار شبهة لان الفطر انما يكون عليه لوجوب
 الكفارة باختياره انه مستحب وانما يكون ذلك الحسنة مستحقا على تقدير عدم تحقيق البعج في آخر النهار لانه لما لا يتصور في شدة فذا
 زال في البيت زال في الكل والله اعلم قوله واما الاكراه فكذا قيل الاكراه حل الغير على امر كره ولا يبريد بهما شرته لولا العمل عليه
 بل هو يبريد على تركه قال شمس الامنة رحمه الله هو السبب بغيره فينبغي به رضاه او يفسد به اختياره ثم قال
 في الاكراه يستبره معنى في الحكم به معنى في الكراهية ومعنى في الكراهية معنى في الكراهية في الكراهية من ايقاع ما هو فيه به
 اذ لم يكن متكنا من ذلك فاكراهه به بان لا يصير خالفا على نفسه من جهة الكراهية الفعل بدو عاجلا لانه لا يصير

فذلك من ذلك فأكبره بديان والمشتبه في المكروه ان يبين ان المكروه في الفعل بدوته فاجل ولا يصح على طبعها
 الا بذلك وفيما اكروه به ان يكون متلفا او مفسدا او متلفا عضوا او موحيا عما يتصور به العشاء المتعارفة وفيما اكروه على طبعها ان يكون المكروه متلفا
 منه قبل الاكراه اما حقيقة او لمحق النسيان آخر لمحق الشرع وحسب اختلاف هذه الاحوال الخفيف فيكم فاعلم بان ينبغي ان يقال ان الاكراه على طبعها لا يصح
 على امر متوقع عنه تجوز لوقوعه في الحال على البقاء لا يصح الغير فاذن فاما في الزنا والباطل فبما يشترط فيتم التفتيش بهذه القول ولكن لا يصح ان يكون
 الاكراه اذ في الامتناع لانه اذا كان مستمرا عنه قبل الاكراه لم يكن راضيا به فكيف يذكر احد القديين كامل لفساد الاختيار ولا يوجب ارجاء
 اسي الاضطراب منحو التمديد بما يجانف على نفسه او عضوا من اعضائه لان حرمة الاعضاء كحرمة النفس تبعالها والانتهاز هو التمسك بالاعتدال في التفتيش
 الموجود والعدم داخل في قدرة الفاعل تبرج احدى السجائين على الاخر كذا قيل في جميع منه ان يكون الفاعل في ضرورة مستبدا والفقير
 منه ان يكون اختياره مبنيا على اختيار الاخر فاذا اضطر الى مباشرة امر الاكراه كان تيمنا في مباشرة دفع الاكراه حقيقة فيتميم الاختيار
 فاسد الاثباته على اختيار المكروه وان لم يعدم اصلا وقاصر لعدم الرضا ولا لوجوب الجاهل كالاكراه بحسب الضرب سبوت قوله
 والاكراه بحسب اسي بجميع اقسامه لا ينافي الالهية لا الالهية الوجوب ولا الالهية الاداء لا ينافي بالذمة والعقل والعلو والاكراه
 لا يسجل بشبهه منها ولا يوجب وضع سقوطه عن المكروه بحال سواء كان لمحييا او لم يكن لان المكروه مستبدا في حاله الاكراه كما
 انه مستبدا في حاله الاختيار والاثبات تحقق الخطاب لا يثبت بدونه ثم استدلل على ثبوت الاستدلال وتحقيق الخطأ في ثبوت حقه فقال لا
 يري ان اسي المكروه في الاثبات بما اكروه عليه تروين فرض اسي كونه مباشرة فرض كما لو اكراه على اكل الميتة او شرب الخمر مما يوجب السجاء
 فانه يفرض عليه الاكراه ام على اكراه عليه حتى لو صير لم ياكل ولم يشرب حتى قيل ليعاقب عليه لثبوت الاباحة في حقه بالاشهاد
 المذكور في قوله تعالى الا اذا اضطررتم اليه ومن اكراه على سباح ليعرض عليه فعلة فكذا ههنا وخطرا اسي مخلوفا كما في الاكراه على الزنا وقيل
 انفس المعصومة واثباته كما في الاكراه الصائم على افساد الصوم فانه يسبح له الا فطار واحد كما في الاكراه على الكفر فانه يرضى له اجماع
 كلمة الكفر على اللسان وياثم المكروه فيه اسي في الاكراه بالاقدام على القول مرة كما في الاكراه على الزنا وقيل انفس المعصومة على الفطر
 للفساد والاكراه على توجير اخرى كما في الاكراه على اكل الميتة فان الاقدام لما صار فرضا ثبت الاخر كما في سائر الفروض وياثم
 بالامتناع مرة كما في الاكراه على الفطر للمساقر والاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر فان لم يصبر عنها الى ان قيل حرام ولو خيرا اخرى كما
 في الاكراه على الكفر فان الصبر عنه عزيمة وتحقق هذه الامور خلاصة ثبوت الخطاب في حقه لان هذه الاشياء لا يثبت بدون الخطاب
 ثم قيل لا حاجة الى ذكر الاباحة في التحقيق لاسيما واخلة في الفرض انه في الرخصة لانه ان اراد به انه الاقدام على الفعل يسبح له بالاكراه
 ولو صير حتى قيل لا ياثم فمضى الرخصة وان اراد بها ان تباح له وتتركه فمضى معنى الفرض فاكراه الصائم على الفطر ان مسافرا
 من قبيل الاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر حتى لو لم يفطر حتى قبل كان انما وان كان مقيما فهو من قبيل الاكراه على الكفر حتى لو صبر
 عنه فقتل كان ناجوا ولا يوجد بينهما سوى الاقسام الثلاثة لا يتعلق لبعده ثواب لا بتركه عقاب فثبت انه لا حاجة الى ذكر لفظة
 الاباحة الا في نفس الامر فترقبين الا فطار وبين اجزاء كلمة الكفر في غير حالة الاكراه فان حرمة الافطار قد سبقنا لغيره المراض
 والسفر وحرمة الكفر لا يسقط بحال واصل شيخ فرق بينهما بهذا الاعتبار قوله ولا رخصة في القتل والجمع والزنا اسي زنا الرجل
 بالمرأة لغيره الاكراه اصلا يعني سواء كان الاكراه طوعا او لم يكن لا يثبت الا بتركه في هذه الاشياء بالاكراه لان الدليل على

الرفعة خوف التلف فانه اذا خاف تلف النفس او العضو جاز له الرخص بالجرم صيانة للنفس او العضو عن التلف والمكره المكره عليه وهو السبق في حق
 بالقتل في استحقاق الصيانة عنه خوف التلف سواء فلا يكون للمكره ان يتلف نفس غيره وان كان عبده لصيانة نفسه فصار الاكراه في حكم العدم
 في حق اباة قبل المقصود بالقتل في الرخص بالتعارض المقتضى فان الرخص لو ثبت بالاكراه لصيانة حرمة نفس المكره منع ثبوته وجوب صيانة
 حرمة نفس المكره عليه لانه مثله في استحقاق الصيانة فلا يثبت التعارض وكذا المحرم حتى لو قتل له لتقطع يد فلان ولتعلقك لا يحل له ذلك
 ولو فعل كان انما لان الطرف المومن من الحرمة بالنسبة الى غيره الا ترى ان المضطر لا يحل له ان يقطع طرفا لغيره كما لا يحل له ان يقطع
 فيتحقق التعارض فلا يثبت الرخص الا ان في الاكراه على قطع يد نفسه بان قتل لتعلقك ولتقطع يدك قطع يده يحل لان حرمة نفسه فوقها
 حرمة يده عند التعارض فجاز له ان يختار في الضربين لرفع المانع وهذا المعنى لا يتحقق عند مثابة طرف الغير بنفسه لان القطع اسشد
 على الغير من قتل المكره بل من قتل جميع المخلوق لانه لا يلزم من ذلك فوات طرفه فست انما سواء في الحرمة عند مثابة احداهما بالآخر ولا
 يقال الاطراف لوجهها لا سوال فيبقى الرخص في قطع يد الغير عند الاكراه انما كما رخص له في اتلاف مال الغير لانه لا يقتل السارق الطرف
 بالمال في حق صاحبه لاني حق الغير لان الناس لا يبدلون اطرافهم لصيانة نفس الغير ويبدلون اموالهم فيها فلا يلزم من ثبوت الحرمة
 في اتلاف المال ثبوته في اتلاف طرفه وكذا الزنا لان فيه فسادا لفرش الكانت المرأة منكوبة الغير وصباح النسل الممكّن وذلك
 بمنزلة القتل ايضا لان سبب الولد كما انقطع عن الزنا في لا يمكن ايجاب النفقة عليه ولم يكن للمرأة قوة لاتفاق على الولد لغيرهما
 عن الاكسب فيملك الولد ضرورة فكان الزنا بمنزلة القتل ولا يثبت الرخص فيه بالاكراه للتعارض ايضا فان قيل الحق الزنا بالقتل
 فيما اذ لم يكن المرأة ذات زوج مسلم فاما اذا كانت منكوبة فغير مسلم لان الولد يثبت الى الفراش وان حلف من الزنا لقوله عليه الولد
 الفراش وللعاهر الحجر واذا كان كذلك وجبت نفقة وترسه على صاحب الفراش فلا يكون الزنا اطلاقا الاصل ان يثبت الولد الى من
 خلق من ماءه ويجب نفقة عليه لانه حره فلما انقطع النسب على الزاني كان اطلاقا حكما بالنظر الى الاصل وقديم في صاحب الفراش سبب
 مثل هذا الولد عن نفسه عادة فيؤدي الى التملك ايضا قوله ولا تخطر مع الكامل منه في ميتة ونحوه ونحوه اي لا يفتى بحرمة مع الاكراه
 الكامل وهو الاكراه المباح في هذه الاشياء لان حرمة هذه الاشياء لم يثبت بالنسب الا عند الاختيار فان الله تعالى قال وقد فصل
 لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه شيء حاله الضرورة والاستثناء من السخط اباة ففقيت هذه الاشياء حاله الضرورة على الاباحة
 المطلقة وكان المتع من تناولها مضاعفة منه فصار ان كان عالما بسقوط الحرمة كما لو استغنى عن اكل الخبز الشاة واكل الطعام
 المبلع وشرب الماء في هذه الحالة وان لم يعلم بسقوطها يبرح ان لا يكون انما لانه قصد اقامة حق الشرع في التحرر عن ارتكاب الجرم في
 زعمه وبما ان دليل انكشاف الحرمة عند الضرورة خفي ولا يذر باجهل كما ان عدم وصول الخطاب اليه قبل ان يستتر بجبل عذرا
 في ترك ما ثبت بخطاب الشرع كالصلوة في حق من اسلم في دار الحرب ولم يعلم لوجوبها عليه كذا في المبسوط وانما قيل لقوله مع الكامل
 منه لان هذه الحرمة لا يسقط بالاكراه القاصر لفوات الضرورة الا ان الكراهة اتساول بالوجوب المحرم في الاكراه القاصر بان شرب
 الخمر لم يجز استحسانا وفي الخطاب القياس بجذالة لا تاشير الاكراه بالمجس في الافعال فوجوه كعدم وجه الاستحسان ان الاكراه لو
 يكامل بان كان طمحا اوجب الحمل فاذا وجد جرم منه يصير شبهة كالمالك في الجرم من السحارة المشتركة ليس شبهة في استطاقه الشريعة
 اي عليها الله اعلم بالصواب قوله ورخص اي المكلف في الاشياء المذكورة في الاكراه الكامل دون القاصر وذلك لان حرمة هذه

كذا في غير ما قيل السقوط لان التوحيد واجب على العباد الى الابد وهو اعتقاد وحدانية الله والاقرار بربا باللسان والكفر بالثقل
 اقسامه وانما الى الابد لا يسقط حرمة بالاكراه بل نفى حرام مع الاكراه الا انه يخص العبد بجزء كلمة الكفر لان فيه قرات التوحيد صورة
 لا معنى لانه معتقد وحداثية الله تعالى بالقلب وهو الاصل والاقرار باللسان مرة واحدة كاف لتمام الايمان وما بعد ما دوام على ذلك
 الاقرار وبالاجراء نفوت المدوام وذلك لا يوجب خطا في اصل الايمان ببقاء الصمانية ولكن لما كان الاجراء كصورة كان حرام لان الكفر
 حرام صورة ونفي ولو استنعى نفوت حقه في النفس صورة ونفي فاجتمع ههنا حقان حق العبد لنفسه حق الله تعالى في الايمان ولو استوعب الحقان لترجع حقه
 على حق الله تعالى لشدة حاجته ونفي الله تعالى فكيف لا يرجع حقه ههنا لانه نفوت في الصورة والمعنى وحق الله لم يفت وبما ذكر
 له الاقدام مع كونه حراما واذا صبر فقد نبه نفسه لاعتزاز دين الله تعالى وكان شهيدا وكذا الحكم في سائر حقوق الله تعالى حتى
 لو اكره بما فيه الجحاد على افساد الصلوة او على تركها او على افساد الصوم وهو مقيم كان له ان يترخص بما اكره عليه لان حقه في نفسه نفوت اصلا
 وحق صاحب الشرع نفوت الى خلف فان صبر ولم يفعل ما امر به حق قتل كان ما جورا لانه متمسك بالغرنية لان حق الله تعالى وهو الصوم
 والصلوة لم يسقط عنه بالاكراه فيما فعله اطهار الصلوة في الدين وان كان المكروه على الاطهار مسافرا في ان يفطر حتى قتل كان
 اشما لانه تعالى اباح له الفطر لقوله غراسه فمن كان منكرا لم يضأ او على سفر فعذرة من ايام اخر فعند خوف الملاك ايام رمضان في
 حقه كالمية وكما يام شعبان في حق غيره فيكون اشما بالامتناع بمنزلة المضطر في فصل متمتة بخلاف المقيم الصحيح لانه الصوم في حقه غرنية قال الله
 في شهيد منكم الشهر فاصبروه وعند الضرورة رخصة فان ترخص بالترخصة فوق سبعين ذلك ان تمسك بالغرنية هو الفصل له وكذا الحكم
 في اطلاق مال الغير حتى لو قيل له التملك او لما خرت مال بالغير فيدفعه الى او ترمنه في مملكه كاي في بيعه ان يفعل ذلك لان حرمة
 النفس فوق حرمة المال فاستقام ان يجعل المال وقاية لنفسه وان كان مال الغير بخلاف طرف الغير لانه محترم احترام لنفسه لم يبنوا ولقد
 لا يباح قطعه باذن صاحبه فلا يصح جعله وقاية لنفسه ولو صبر عن مال الغير حتى قتل كان ما جورا لان شاء الله تعالى لا في ماله لا في
 صاحب المال بائنة حال الاكراه لبقاء حاجته اليه فيبقى حرام التعرض في نفس له بما هو دليل الاحترام فاذا صبر عن التعرض حتى قتل فقد
 نبه نفسه لدفع الظلم عن مال الغير والاقامة حق محترم وهو حق صاحب المال فصار شهيدا لقوله وانما فارق فعلها فعله في الرخصة
 رخص لها في التمكن من الزنا بالاكراه الكامل ولم ترخص للرجل في الزنا بالاكراه اصلا لان يمكنها من الزنا وان كان ليعر كان
 تعرضا بحق المحترم في المحل لصاحب الشرع لكن ليس فيه معنى القتل الراعي هو المانع من الترخص في جانب الرجل لان نسب المولود لا يقطع
 عندا فثبت الترخص عند الاكراه الكامل بخلاف الرجل فان النسب يقطع عنه حتى يتحقق ماله في فعله فلم ترخص له في ذلك وامدني
 اسي ولان الاكراه الكامل اوجب الترخص في جانبها اوجب الاكراه القاصر وهو الاكراه بالقتل او بالسجن شبهة في درء الجحيم
 بخلاف الرجل فان الكامل لما لم يوجب الترخص في حقه لا يصير القاصر شبهة في سقوط الحد كما سفي الاكراه على القتل وكان ليعتبر
 ان لا يسقط الحد عنه بالكامل ايضا كما قال ابو حنيفة او لا وهو قول زفر لان الزنا لا يتصور من الرجل الا بالنشأ اذ لا يملك
 دليل الطواغيت فان الانشاء لا يحصل عند الخوف بخلاف المرأة فان التمكن يتحقق منها مع الخوف فلا يكون تكليفا وليد الطواغيت
 الا ان في الاستحسان ليسقط كما رجع اليه ابو حنيفة وهو قولهما لان الحد شرع للزجر والحاجة اليه في حالة الاكراه لانه كان
 نذرا الى ان يحقق الاكراه وخوف التلف على نفسه وانما قصد بالاقدام دفع الملاك عن نفسه لا قصدا لشدته فيصير ذلك شهيدا

تخفى فالأكره دليل على أنه كاذب فيما يحجب به فإن قيل ليس لنا عندنا بحقيقة رحمه الله قوله من هو الأكره منا منه إلى ليوحي بأن يفتق عليه
 وبتلك متيقن كذب فيه فإما قال فوق ما يتيقن بالكذب عند الإقرار كما فاذ القدر المتفق ثم ينفذ منها بطريق الأولى قلنا جعل البو حفيضة رحمه الله
 ذلك الكلام مجازا في الإقرار بالعتق كأنه قال عتق علي من حين ملكته وباعتبار هذا المجاز لا يظهر رجحان جانب الكذب في إقراره فاما عند
 الأكره فلا يمكن أن يجعل إقراره مجازا في شيء لأنه امر بالكلم حقيقة وقد يجرى جهة الكذب فيه بالأكره فيعطل الكل من المبسوط قوله وإذا
 اتصل الأكره لقبول المال في الخلع انما تضرر بجانب المرأة لأن الرجل إذا أكره على أن يخالف امرأته على الفسوق قد دخل بها والمرة
 في كبريتها فخلع واقع لأنه من جانب الزوج طلاق والأكره لا يمنع وقوع الطلاق والمال لازم على المرأة للزوج لانها التزمت المال
 طاعة باءا ما سلم لها من البيونة فاما إذا كرهت امرأته لزوجها تلفا وجلس على أن يقبل من زوجها الخلع على الفسوق وهم فقبضت
 ذلك منه وقد دخل بها فإطلاق يقع ولا يجب على المرأة شيء من المال لأن التزام المال لغيرها تمام الرضا وبالأكره يفوت الرضا
 سواء كان الأكره مجلس أو قتل ولكن وقوع الطلاق يعتد بوجود القبول لا بوجود القبول كما لو طلق امرأته الصغيرة على مال ثم توفى الطلاق
 على قبولها فاذ قبلت وقع الطلاق ولا يجب للمال وبالأكره لا يعتد به القبول فلهذا كان الطلاق واقعاً ثم إن أصحابنا جميعاً احتجوا
 إلى الفرق بين الأكره والنزل في الخلع لانهم اتفقوا أن الطلاق في النزل لا ينفصل عن المال حتى قال البو حفيضة رحمه الله لا يجب للمال
 ولا يقع الطلاق وقال يقع الطلاق ويحب للمال وفي الأكره ينفصل فإشارة إلى الفرق على المذهبين لقوله بخلاف النزل إلى آخره
 وبينا أنه إن النزل يمنع اختيار الحكم والرضا به ولا يمنع الاختيار والرضا بالسبب كشط الخيار وانه لا اتفاق ثم نظر البو حفيضة رحمه الله
 إلى التزامه في جانب المرأة فقال لما لم يشر النزل في السبب مع التزام المال مع النزل هو قولا على أن شئ حكم وهو اللزوم عند تمام
 الرضا فثبت توقف الطلاق على كسب شرط الخيار لما دخل على الحكم دون سبب الخيار والرضا بالسبب إن الحكم فثبت توقف الحكم وهو
 وجوب المال على وجود الاختيار والرضا به فاما الأكره فلا يعدم الاختيار في السبب الحكم وانما يعدم الرضا اسما فلو جاز الاختيار في
 السبب والحكم ثم القبول وقع الطلاق ولعدم الرضا لا يجب للمال فصار كان المال لم يذكر أصلا ونظر البو يوسف رحمه الله
 رحمه الله إلى جانب الطلاق فقال لا يخل على السبب من الحكم كالنزل وشرط الخيار لا يؤثر في بدل الخلع بالمعنى أصلا لأنه لما لم يشر
 في إحدى الحكمين وهو الطلاق بالبيع لا يؤثر في الحكم الآخر وهو لزوم المال لأن المال فيه تابع فثبت الطلاق ويلزم حسب لزومه
 فلم يعمل فيه النزل وشرط الخيار فاما ما دخل على السبب مثل الأكره فيؤثر في المال بالبيع دون الطلاق لأن المال لا يجب
 في الخلع إلا بالذكر كما أن الشئ في البيع لا يجب إلا بالذكر فلم يكن يد من صحة لا يجب في الخلع كما لا بد منه في البيع وما يدخل
 على السبب يمنع صحة الاستيجاب فصار كان المال لم يوجد فوقع الطلاق لغيره بال وقد تفضل الطلاق عن المال بعد ذكره كما في
 خلع الصغرة على ما قلنا فبين بما ذكرنا أنه في قوله وكان كسب الخيار إشارة لطيفة إلى الفرق على المذهبين قوله وإذا
 اتصل الأكره إلى آخره ذكر الشيخ رحمه الله أن اثر الأكره إذا كان في تبدل النسبة فشرع في بيانه وإذا اتصل الأكره
 كما على أصح المذهبين يصلح أن يكون الفاعل فيه التغير مثل اتفاق النفس في المال فإنه يمكن للمكره أن يأخذ المكره ويضرب
 بنفسه أو ما لا يشبهه لنسب الفعل إلى المكره لزمه حكم هذا الفعل وخرج المكره من البين حتى لو أكره الإنسان على قتل الإنسان أخيه
 وخرج المكره ما وجب جميع القبول بأن قال اقتيد بالسبب أو لاقتلتك فقتله وجب القتل والمكره بالأجر كذا ذكره في كلامهم

ولو اكره على الرمي الى حديد رمى اليه فاصاب انسانا وجب له عليه حاقلة المكروه والكفارة كما لو باشره بنفسه وذلك لان الانسان محبوب
 على حب الحيوة فلا خذوا تقتل لطلب نفسه مخلصا مطلقا عن السلاك ولما لم يتوصل عليه الا بالاقتران على ما اكره عليه تقدم عليه والكان
 حراما طلبا للخلص فيفسد اختياره بهذا الطريق ويصير مجبولا على هذا الفصل بقضية لطيفة فاذا عارض بها الاختيار الفاسد اختيارا صحيحا
 وجب ترجيح الصحيح على الفاسد وذلك باحتمال الفعل النسبة الى المكروه بحمل المكروه الاله من غير ان يلزم منه اختيار محل النجاسة واذا ترجح
 الاختيار الصحيح صار المكروه في حكم عدم الاختيار والتحتم بالالة التي الاختيار لما بمنزلة سيف او عصا استعملت المكروه في اطلاق النفس
 او الكمال فيصير الفعل منسوب اليه لا الى الاله وبهذا في الاكراه الكامل اما الفاسد وهو الذي لا يلزم به الايجاب كالاكراه بحبس
 او بغيره فلا يلزم به نقل الفعل الى المكروه حتى اقتصر الضمان والقود على الفاعل لان المكروه انما يصير كالا لانه عند تمام الايجاب الفاسد ولا اختيار
 باختيار خوف التلف على نفسه وليس في الاكراه القاصر كمنع في الفعل مقصودا على المكروه قوله ولا فيما لا يتحمل اي في الفعل الذي لا يتحمل ذلك الفعل
 ان يصير المكروه فيه الاله للمكروه فلا يقيم نسبتته اسي نسبتته الفعل الى المكروه للاستحالة فلا يقع المعارضة في استحقاق الحكم لان الاختيار الصحيح
 لم يعارض الفاسد منها فبقي الفعل منسوب الى الاختيار الفاسد لانه صالح لاستحقاق الحكم عند عدم معارضة الاختيار الصحيح
 اياه الا يرد ان هذا القدر من الاختيار صالح للخطاب لما بيناه ان المكروه شر ودين فرض وخطر ونقص فيصير لاضافة الحكم اليه
 كمال الامام ابو الفضل الكرماني في الايضاح والمراد من قولنا يصير اليه ان المكروه ممكنه ايجاد الفعل المطلق بنفسه فاذا حمل غيره عليه
 بوجوب التلف صار كانه فعل بنفسه ومن قولنا لا يصير الاله لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل غيره عليه بقي مقصودا عليه ولو
 وذلك اسي ما لا يتحمل ان يصير المكروه فيه الاله للمكروه مثل الاكل فانه لا يتحمل النسبة الى المكروه باتفاق الروايات عن اصحابنا يستحق
 لو اكره على الاكل وهو صائم فليست صومه ولا يفسد صومه المكروه لو كان صائما لان المكروه لا يصير الاله للمكروه في نفس الاكل فنقتصر على
 المكروه فانما في النسبة الى المكروه من حيث انه اكل فقد اختلفت الروايات فقد ذكر في شرح الطحاوي والخلاصة وغيرهما انه لو اكره على كل
 مال للغير يجب الضمان على المكروه دون المكروه والكان المكروه يصير الاله من حيث الاتفاق كما في الاكراه على الاحتراق لان منفعة الاكل
 بهما حصلت للمكروه فوجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لا يجب التحريم ويجب العقر على الزاني ولا يرجع به على المكروه لان منفعة الزنا
 حصلت له بخلافه الاكراه على الاحتراق حيث يجب الضمان على المكروه لان الاله العبد تلفت بالاكراه من غير ان يحصل المنفعة للمكروه وذكر
 صاحب المحیط انه لو اكره على اكل طعام نفسه فاكل ان كان حائلا لا يرجع على المكروه بشئ والكان شيئا يرجع بعقوبة لطعام
 لان في الفصل الاول منفعة الاكل حصلت للمكروه ولم يحصل في الفصل الثاني قال لو اكره على اكل طعام الغير فاكل يجب الضمان على المكروه
 الا على المكروه وان كان المكروه جائلا حصلت له منفعة الاكل لان المكروه اكل طعام المكروه باذنه لان الاكراه على الاكل اكره على
 القبض لانه لا يمكنه الاكل بدون القبض في انقلب وكما تبين المكروه للطعام صار قبضه منقولا الى المكروه وكان المكروه
 قبضه بنفسه وقال للمكروه كل ولو قبض بنفسه صار حاصيا ثم ما كان للطعام بالضمان ثم اذ ناله بالاكل وشهاك لا يضمن الاكل
 شيئا لانه اكل طعام القالب باذنه كذا مهمنا وفي طعام نفسه لم يصير اكل الطعام المكروه باذنه لانه لا يمكن ان يحصل
 المكروه فانما للطعام قبل الاكل لان ضمان الغصب لا يجب الا باذنه بدلا لما كان ولا يتصور الا اذالة ما وام للطعام في
 يده او منه فقتل رايجاب ضمان الغصب قبل الاكل فلا يصير اكله قبل الاكل واذا لم يوجب ضمان صار اكله طعاما

نفسه لا طعام المكروه الا ان المكروه متى كان شيئا لم يجعل له منفعة الاكل فكان من الاكرام على اطلاق ما له فوجب الضمان عليه كذا من التفتيح
قوله والاقوال كلها لان المراد لا يتصور ان يتكلم بلسان غير ساعد على وجه لا يبقى للسان التكلم اختيارا فاقصر الاقوال باحكامها
على المتكلم ولا يجعل كان المكروه طلق امراته المكروه وانما التكلم لا يصح الا المكروه فان من وكل رجلا بالادراك
امراته واعتاق عبده يصح ومتى طلق الوكيل كان عاظا للموكل حتى لو حلف الربيل لا يملك ولا يفتق فوكل غيره بالطريق والاعتاق
فعدم ان الوكيل صار له للموكل والدليل عليه ان المكروه يرجع لقيمة العبد على المكروه وفي الطلاق قبل الدخول يرجع لصفان الصدوق
على المكروه وان لم يصير له لما بيع واذا صار له بالمكروه صار كان المكروه طلق امراته المكروه واعتاق عبده فثبت ان يبيع قاتله المكروه
سواء يصح اليه المكروه فيما لو ازاله المكروه مباشرة بنفسه تعذر عليه فيزل فاعلا بما يشتره غيره تعذيرا فانما لا يقدر عليه بنفسه فلا يمكن ان يجعل
فا علا حكما ففي تعلق امراته بنفسه اعتاق عبده امكن لم يجعل مباشرة بنفسه فاذا وكل غيره بذلك وسقط عنه جعل عاظا تعذيرا واماني تعلق
امرته المكروه واعتاق عبده فلا يمكن ان يجعل مباشرة بنفسه جعل مباشر فكيف يجعل المكروه اليه
فيبقى الفعل مقتصر على المكروه وبهذا القول في جميع الضرورات الشرعية نحو البيع والهبة وغيره فانظر الى التفتيح بلسان التفتيح
وانما ينظر الى المقصود بالكلام والى الحكم فمتى كان في وسعة تحصيل ذلك الحكم بنفسه جعل غيره اليه لم يكن في وسعة لم يجعل
غيره اليه كذا في الطريقة السريعة ولا يلزم عليه كلام الرسول فانه بمنزلة كلامه على ما قبل لسان الرسول لسان المسئل فان
ما ذكرناه هو الامر الحقيقي وذلك ضرب من الجواز فلا يرد مقتضا عليه ذلك من التفتيح لاسن بالمتكلم بلسان الغير او التفتيح قد يكون بالواسطة
وقد يكون بواسطة كالكتاب والارسال قوله وكذلك اي مثل ما لا يصح ان يكون المكروه فيه اليه في ان الحكم يقتصر عليه كون الفعل
ماتصور ان يكون الفاعل فيه اليه لغيره صورة الا ان المحل اي محل الاكرام او محل الجناية غير الذي ملاقيه بالايلاف صورة
وكان ذلك اي محل الاكرام او الجناية يبدل بمحل المكروه اليه لغيره مثل اكرام المحرم قبل الصيد هو اضافة المصدر الى المفعول
ان ذلك اي الفعل يقتصر على الفاعل في حق الماتم والجزاء وان امكن ان يجعل المباشرة اليه كما لو كان المكروه عليه شاة وتحت
وفي القياس لا شيء عليه لا على لاسن كان حلالا اما الامر فلانه لو مباشر قبل الصيد يبدل لم يلزمه شيء وكذا اذا اكرامه غيره عليه اما الماتم
فلانه صار اليه المكروه بالاسماء التامة فينعدم الفعل في جناية كذا في الاكرام على قبل التسليم ووجه الاستحسان ان قبل الصيد جناية على
احرامه وهو بالجناية على احرام نفسه لا يصح ان يكون اليه لغيره فيقتصر عليه لا يمكن للمكروه ان يحجى على احرام لغيره فكذلك الاكرام ولو جعل اي
المكروه اليه لتبدل محل الجناية لان محل الجناية حقيقة احرام المكروه وان كان هو الصيد صوته فلو جعل اليه لغيره محلهما احرام
المكروه لو كان محررا وتخرج الفعل عن كونه جناية لو كان المكروه حلالا وفيه خلاف المكروه اي في جعله اليه او في تبدل محل الجناية بمحل
المكروه المكروه لانه لما اكرامه على القاع فعل في محل كان القاع في محل اخر مخالفة له ضرورة واطلاق الاكرام لان الفعل الواقع
في ذلك المحل يكون فعلا اخر خارجا عن الاكرام واقعا بطريق الطواعية فينبطل الاكرام لاصحالة واذا بطل الاكرام عاد الى
المحل الاول وهو احرام المكروه لان سبب نقل الفعل الى المكروه بعد ما وجب من المكروه حقيقة وهو الاكرام فلما استلزم النقل بطل الاكرام
بطل النقل بطلان الاكرام في الاحرام الى الجناية الى المحل الاول وهو احرام المكروه يعني بسبب النقل الى الجناية فيكون جناية على
احرامه ولما لم يمتد من نقل الفعل بالصدر الى المحل الاول فلما يقتصر الفعل على المكروه اسد قطعا للساقية والآخر انما عن الاشتغال

بما لا فائدة فيه ولو كثر في الميسر ولو كانا محررين جميعا فعلى كل واحد منهما كفارة اما على المكروه فلا يباين واما على المكروه فلا يباين قبل الصيد بغير
 تركه الكفارة فكذا اذا باشر بالاكراه ولا حاجة في ايجاب الكفارة بهذا الى نسبة اصل الفعل الى المكروه لان هذه الكفارة يجب على المحرم
 بالذلة والاشارة وان لم يصير اصل الفعل منشوبا اليه فكذا لا يوجب كفارة بالاكراه بالحيض وجب الجزاء عليه ايضا كما وجب على الميتة
 لان تأثير الاكراه بالحيض اكثر من تأثير الذلة والاشارة وجب الجزاء بها فكذا لا يوجب كفارة بالاكراه بالحيض ولو كانا احلا لغيره في محرم وقد توعد
 بالقتل كانت الكفارة على المكروه لان هذا الجزاء في حكم ضمان المال ولهذا لا يتوعد بالاصح وجب الجزاء على المكروه بالذلة ولا يتوعد بالقتل
 وهذا لان وجوبه باعتبار حرمة المحل فيكون بمنزلة ضمان المال وبمنزلة الكفارة في مثل الادعى خطأ او توعد بغيره بغير كفارة على
 القاتل خاصة بمنزلة ضمان المال قوله وانما لا يوجب كفارة لان محل الجناية او التبدل بالنسبة تقتضي الفاعل على القاتل ان المكروه على القاتل
 بالاشتمال القاتل وان كان اتصل بالاصح الفاعل فيه التغير لان القاتل من حيث انه لو جيب المآثم جناية على دين العاقل وهو
 القاتل لا يصح في ذلك اى في الاثم التغير لان الانسان في الجناية على الدين لا يصح ان يكون التغير اذ لا يمكنه ان يقتبس الاثم
 على غيره ولو جعل الفاعل آت للتبديل محل الجناية لانه حينئذ يكون واقعة على دين المكروه وان لم يمه به ذلك فيعود الامر الى المحل
 الاول كما في مسئلة الاولى فصار المكروه فاعلا في حق الحكم وهو وجوبه القصاص والدية والكفارة وحرمان الارش نسبة الفعل الى الجاني
 المكروه آت له لعدم لزوم تبديل محل الجناية وصار المكروه فاعلا في حق الاثم لعدم نسبة الى المكروه بل لزوم تبديل المحل وانما صار
 لانه اختار موت المقتول وتحقيق موته بما في وسعه وهو اصح الصالح المذوق الروح واشترط نفسه على من هو مثله في الحرمة والاطاع لخلق
 في موته المحال لانه تعالى نهي عن الاقدام عليه وتصد ذلك وحققه بالفعل والقتل على القاتل وهو لا يصح فيه التغير اذ لا يتصور
 ان يتغير الانسان لقبيلته كما لا يتصور ان يتغير بلسان غيره ولذا لا يلقى الاثم عليه قوله وكذلك اى وكما قلنا ان القاتل يقتصر على
 الاثم في حق الاثم قلنا ان المكروه الى اخره ايا ما ذكرنا وبسبب ذلك لا يلقى الاثم على من يلقى الاثم فاسد اعني لفظة مقتلة او مقتلة او مقتلة
 عندنا وقال زفر لا يحل له ولو سلم طالعا بعد البيع ويقع به المالك بالاتفاق لانه يصير اجارة البيع ذلة بخلاف ما اذا اكراه على البيعة
 فلهيب وسلم طالعا حيث لا يكون اجارة لان الاكراه على البيعة الاكراه على وجه قوله انا حكمنا بالاعتقاد مع المكروه لانه لا يصح فيه
 التغير فبقى مقتور عليه فاما التسليم وامر صريح ان يكون المكروه فيه التغير فليقتل اليه فكذا لا يلقى الاثم على من يلقى الاثم لان المكروه لا يلقى الاثم
 ان التسليم اذا اقتل اليه صار كانه يسلم نفسه الى المكروه الى المشتري فلا يقع به المالك والدليل على ان المكروه لا يلقى الاثم بهذا التسليم
 ان المشتري لو وجبه او يصدق به او باعه لم يفسد عليه هذه التصرفات ولو وقع المالك بهذا التسليم كان لا يفسد عليه كما في البيع الفاسد
 ولما ان هذا البيع يفسد لفساد الفاسد وجب المالك عند اتصال القبض به كسائر البيوع الفاسدة اما الاعتقاد فلما عده الله محرم عليه
 وله ان يراه اجارة وسلم طالعا فيقتل واما الفاسد فلفظ شرط وهو البرضا فان فوات الشرط يوجب الفاسد في البيع لفوات شرط المساواة
 في بدل الربا يوجب الفساد دون البطلان والبيع الفاسد اذا اقتل به لا يوجب القيد للمالك وقد وجد فان التسليم قد تحقق من
 اياك ولم يفتل الى المكروه بالاكراه لان التسليم من البائع يتم سبب المكروه ولذا كان يشبهه بابتداء القاتل على ما عرف وقد اكراه
 على التصرف في بيع نفسه بالاتمام وهو من هذا الوجه لا يصح التغير لان المكروه لا يقتصر على ما يملك مال الغير واتمام تصرفه يجعل المكروه آت له
 قبل وجوب المكروه آت للتبديل المحل اى محل الفعل لانه حينئذ يصير تصرفه في المتصرف وقد ابرم بالتصرف في البيع والتبديل ذات الفعل

فان

فانما هو خبرنا هذا التفسير من ان يكون فيما للعقد جعلناه خصبا محضا ابتداء بالنسبة الى المكره اذا لم يحزن ان تبدل محل الفعل بالاكراه فكيف يجوز
ان يكون بتبدل ذاته واذ كان كذلك بقي التفسير مقتصر على البائع ليحصل الملك بالمشتري كما لو سلم طائعا وقد نسبناه الى ابي الفتح الى المكره من حيث
هو غرض يعني ان هذا التفسير مقتصر على البائع من وجه وفوت بعدناه مقتصر على البائع من حيث انه اتمام العقد لانه لا
يصلح ان لا يغير فيه ونسبناه الى المكره من حيث انه غرض لا يصلح ان لا يغير فيه فاجب بالضمان عليه فانما ان يغيره بخصب محضا حتى لا يغيره اعتق المشتري
او تسليما بخصب محضا حتى لا يكون للبائع المكره بالضمان فلا يتم هو بالخيار ان شاء ضمن المكره قيمته يوم سلم وان شاء ضمن المشتري
فاما انما اسبقنا من قوله فيفسخ التصرفات منها وفي البيع الفاسد لا يفسخ فهو ان يقتضى مع كونه فاسدا يحصل لغير رضا البائع وفي البيع جائز يحصل
القبض قبل نقل الثمن بدون رضا البائع وتصرف المشتري فيه تصرفا يجعل الفسخ يفسخ فحق الفاسد اولى قوله واذ ثبت انه اى انتقال الفعل
من المكره الى المكره يعني نسبة المكره الى المكره في اطلاق النفس والمال لا معنى لتقام ذلك الانتقال فيما يعقل ولا يحسن اى فيما يعقل
وجوده من المكره ولا يحسن وجوده منه يعني من شرط هذه النسبة ان يتصور ذلك الفعل من المكره ولكن الما يوجد منه اذ لو لم يتصور وجوده
منه لا يستقيم النسبة اليه اصلا ولو تصور وجوده منه ووجد حيا وكانت النسبة حقيقته فقلنا انه المكره على الاعتقاد بما فيه الجاهل هو المتكلم في
الاعتقاد عليه ويكون الولا لانه لان التكلم بما يجب عتق هذا العبد لا يعقل ولا يتصور من المكره لانه ليس بما لك للعبد والاعتقاد من غير الملك
لا يتصور فلا يمكن ان ينسب اليه بان يجعل المكره الله له فيه معنى الاطلاق منه اى من الاعتقاد منقول الى الذي اكرهه اى هذا الاعتقاد يتضمن
اتلاف بالية العبد فيقتل ذلك الاتلاف المعنوي المكره لانه يتصور منه الاتلاف مما يمكن نسبة اليه يحصل المكره الله له فيه لانه اى الاتلاف ينقص
الاعتقاد في السجدة الحقيقية بالقتل بلا اعتقاد فيقتل الفعل المكره باصله لتصوره من المكره ابتداء كما بينا فذلك ما يرجع المكره بغيره المبرور كان
المكره او مستقرا لان ضمان المايلاف لا تختلف بالايثار والاحسان ويجوز ان يحجب الضمان عليه ويثبت الولا لغيره كما في الرجوع عن
الشهادة على القتل فان الضمان على الشاهد والولا للشهود عليه بالعتق ونها لان الولا كما نسب ليس بما لم يتصور فلا يمنع ثبوته
لغير وجوب الضمان عليه ولا سعيه على العبد لان العتق نقد فيه من جهة مالكه ولا حتى لاحد في ماله ولا يلزم عليه المحرم اذ يقتل العبد بالاكراه
حيث لا يثبت له الرجوع على المكره بالضممان لانه ضمن ضمانا يعقبي به فلا يرجع لضمان يقتضي به وقد عرف ان ضمان العبد وان يقتل بالقتل
فلا يجوز ان يحجب عليه يادة على ما تلف قوله وهذا عندنا اى ما ذكرنا من تفصيل احكام الاكراه فانه ما لا يصلح فيه عند الشك
فهو ان الاكراه ان كان لغير حق يوجب بطلان تصرفاته لقوليه جميعا مثل الطلاق والعتاق والبيع ونحوه لان صحة القول بالقول لا تقتضي
ليكون القول باعتبار القصد برحمته عما في الضمير ودليلا عليه والاكراه ليس الاختيار والاعتقاد فيقول به لعدم القصد به الاثر
انه الكلام لا يفتح من النائم لعدم الاختيار والامن الجنون والمجنون لعدم القصد به فانه من صحة الكلام باعتبار كونه شرحة عما في القلب
والاكراه دليل على ان المكره مشكك له في الشر لا لبيان ما هو مراد فيه فصار في الاكراه وفوق الذي لا قصد له ولم يرد شيئا اخر وكان كل كلام
بمنزلة الاقرار ان الاكراه الاول على ان المقتر لم يرد اقرارا مقترقا بل قصد في نفسه كان اقراره كقرار الجنون فكذلك ما كراهه لان
الاكراه دليل على عدم قصد القلب الذي يفتي صحة الكلام عليه ان كان يحتمل تصرفاته حتى لو اكره المحرمي على ما سطره ليعلم ان الاكراه
سحق بخلاف الذي اذا اكره على الاسلام لا يصح لانه اكره باطل وكذا لو اكره القاضي المديون على بيع ماله صح لانه الاكراه بحق والمعنى فيه الاكراه
اذا كان بحق فقد اضرنا الشرح باكرهه على ذلك المصنف فيكون ذلك من اشرع طلبا للتصرف وما كان مطلوبا باشرعا

عليه واحد من التجلين الى الاخرى في الحصول وفائدة الاختصار واثبات المشاركة والاصل فيه اى العطف الواو لان العطف لا يشترط
المشاركة ودلالة الواو على المجزوء الاشتراك وسائر الحروف يدل على معنى زائد على الاشتراك فان الفاء الواو حجب الترتيب به ثم لو حجب الترتيب
بـه فكانت الواو المتضمنة لفائدة الاشتراك اولى بالاصالة لانها بمنزلة المطلق وسائر الحروف بمنزلة المقيد والمطلق مقدم على المقيد
قوله وهو يطلق الجمع عندنا من غير اقرض المقارنة لما زعمه بعض اصحابنا على قول ابي يوسف ومحمد ولا ترتيب كما زعموا على اصل الجعيفة
في مسألة الواو ان كانت كما سياتى وكما زعمه بعض اصحاب الشافعي يعني انها تدل في عطف المفرد على اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم
فقط من غير ان يدل على كونها ما بالذات او على تقدم احد ما على الآخر وفي عطف الجملة على اشتراكها في القبوت هذا هو مذهب جمهور العلماء
من اهل اللغة والجملة الفتوى اى اهل الشرع وفسحة اثبات الفتوى السجدة واستحقاق الفتوى منه لانها جواب في حادثة واجبات
حكمية او تقوية لبيان شكل كذا في المغرب وقال بعض اصحاب الشافعي في الترتيب نقل ذلك عن الشافعي ايضا ولما اوجب الترتيب في الوضوء
علا بقبضته الواو وروى عن الفراء انها للترتيب حيث يستعمل الجمع اى المفرد وكقوله زائد راكع وساجد واما في الجملة فكقوله لقاس
اركعوا واسجدوا وتمسك من اثبت الترتيب بما روى ان الصحابة لما سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عند السعي بين المصفا والمرقة بما
يبدأ فذكر قوله تعالى ان المصفا والمرقة من شعائر الله قال ابدوا بما يد الله تعالى به فقيه دليل انها للترتيب من وجوه احدى
ان النبي صلى الله عليه وسلم فوجوب الترتيب حتى قال ابدوا بما يد الله تعالى به وانه عليه السلام كان اعلم باللسان وافصح العرب في المعاني
انه عليه السلام نص على الترتيب عند اشتباها عليها للجمع او للترتيب فثبت به عليه السلام انها للترتيب والثالث انها لو كانت للجمع المطلق
لما احتاجوا الى السؤال لانهم كانوا اهل اللسان ولا يعارض بها لو كانت للترتيب لما احتاجوا الى السؤال ايضا لانهم يجوز ان يكون سؤالهم
لتجوزهم اياها مستعمل في الجمع المطلق تجوزا بناء على الغالب وتمسكت العامة بقوله تعالى في سورة البقرة ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة
وقول غفر وجل في سورة الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة امرهم بامور اوزنا نثبت ذلك بنقل الامة التفسير
فلو كانت الواو للترتيب لتناقض الدلالة الاول على تقدم الدخول على القول ودلالة الثاني على عكسه وكلامه تعالى عن ذلك
نفيه وبانه لو افاد الترتيب لكان قوله رايت زيدا وعمر متناقضا وكان قوله رايت زيدا وعمر العدة تكملة الاول باطل والثاني خلاف
الاصل قال الامام عبد القاهر ومما يدل على ان الواو لا اصل له في الترتيب انهم وضعوا بحيث لا يتصور الترتيب كقولهم اشترك زيد وعمر
واختصم بكر وخالد وذو لسان الاشتراك والاختصاص يقتضي فاعلين فلو قلت في قولك اشترك زيد وعمر وان زيدا قبل عمر وفي الترتيب
كان بمنزلة ان يقول اشترك زيد وشكيت لان احدهما اذا تقدم على صاحبه لم يكن متساويا له فيجتهاسه كما انك اذا قلت جاني زيد قبل
عمر لم يكن لزيد اجتماع مع عمر وفي الجمعي ثمن ادعى ان الواو للترتيب لزمه ان يقول اشترك زيد واختصم بكر وشكيت وهذا لا يصح
بالفاء وشكيت لانك لو قلت اختصم زيد فعمرو كان بمنزلة قولك جاني زيد فعمرو وفي عكس الاختصاص مما يندى فاعل واحد حتى كانك
قلت اختصم زيد وشكيت لما ذكرنا انه لو قال للمرأة ان دخلت الدار وانت طالق لطلق في الحال فلو كان موجبا للترتيب لتعلق الطلاق بشرط
كما في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وكذا لو قال لا تأكل السمك وتشرب اللبن نجس لياول فيهم منه المنع عن الجمع بينهما وكما لو استعمل الفاء
سكانا لتبدل المعنى وصار كأنه قال لا تأكل السمك فانك ان اكلته اصبحت الى شرب اللبن ولا منافاة بين المبيدين فثبت انها لا تدل على
الترتيب وكذا لا يدل على المقارنة لانها استعمات في موضع يستحيل المقارنة وهو قوله منان عندى قياك مقتودك وقيام واحد وهو

معاً يستعمل وجودهما قبل انما لا يستعمل في القرآن ايضا فكانت المطلقة اجمع نحو قوله انما ثبت الترتيب هو ايسر مما يقال لو لم يكن الواو واللام ترتيباً كانت
المطلقة اجمع عندا بحيث لا يكون بينهما ان يثبت ان يثبت بالثالث عند وجود الشرط في قوله لاجتية ان يثبتها في طالق وطالق كما لو
قال لما ان تزوجتها في طالق ثلاثا ولو لم يكن للمقارنة عند ما لا يقع الا في هذه المسئلة بل يقع الاول ويلغو ما بعده لعدم المحل كما لو
قال غير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق فقال لم يثبت الترتيب في هذه المسئلة عندا بحيث لا يكون بينهما ان يثبت بناء
على انه الطلاق الثاني فعلق بالشرط بلا واسطة الاول لا ينفصل ذلك لان قوله ان يثبتها في طالق جملة تامة مستتية عما بعده فلم توقف عليه
لان توقف صدر الكلام على ما بعده عند وجود الشرط ولم يوجب فعلق بهذا الطلاق بالشرط بلا واسطة وقوله طالق جملة ناقصة فيوقف على
الاول لا محالة فاعلم انما هي اذا ناقصة منتقصة الى الكمال في افادة المعنى لانه لو لا العطف لما افادت الناقصة شيئا فافادها
الى الطلاق الاول لصحة تعلق الثاني بالشرط عار الاول واسطة بينهما وبين الشرط فتعلق الثاني بعد تعلق الاول وتعلق الشرط
بنفسه صلاحيته كمنه كمنه او بعد ان قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق او قال طالق بعد طالق بعد طالق فكان الاول
متعلقا بالشرط بلا واسطة والثاني بالشرط بلا واسطة والثالث بالشرط بلا واسطة فلو كان الترتيب ينزل كذلك لان الجزاء ينزل على الوجه
الذي تعلق كالجواز فاعلمت في ذلك عند راسه فنزل عند الاختلال في الترتيب الذي تعلق به فذلك يقع الاول ويظل ما بعده
لعدم المحل فثبت ان الترتيب بهذا الطريق لا موجباً للواو فلو تغير موجب هذا الكلام وبطلت الواسطة انما يبطل بقضية الواو والواو
لا يوجب القرآن كما لا يوجب الترتيب وهذا بخلافه ما اذا اخذ الشرط حيث يقع الثالث لان الاول توقف على ذكر الشرط لكونه مغيراً
كالثاني والثالث فتعلق بمغايقة كذلك ولم يثبت المقارنة عندا بقضية الواو ايضا ولكنها انما ثبت بناء على ان موجب العطف
لاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه فحفظ الناقصة على الكمال ليرجى حادثة ما في الكمال لتصير كماله والجملة الاولى تامة لوجود الشرط
والجزء وقوله طالق جملة ناقصة لانه جزءا لغير شرط فيصير ما يقيم به الاولى وهو الشرط شرطاً للثانية لتصير كماله ولهذا تعلق الثانية والثالثة
بالشرط ولما سادت الثانية والثالثة الاولى في التعلق بالشرط وليس بين الجزاء ما يوجب صحة الترتيب اذا الواو لا يوجب ذلك
وتعلقاً غير موصوفة بالترتيب فمن كذلك كما لو كثر الشرط بان قال ان تزوجتك فانت طالق ان تزوجتك فانت طالق ان تزوجتك
فانت طالق فاصح ان الطلاق تعلق بالشرط بلا واسطة عند ما فينزل جملة وعند تعلق الثاني والثالث بالشرطتين فنسب لن
على الترتيب قال القاضي الامام ابو زيد في الاسرار بهذه المسئلة فاما متى اخبرنا الطلاق المتعلق بمحبوس هل يحيل واحد او جب
التعلق بشرط واحد على التعاقب صحة ترتيب التعلق في نفسه كما قال ابو حنيفة ولكن يشبهه في المسئلة من حين احدثها ان الترتيب انما
يثبت بكلامه فكان التعاقب من زمانه التعلق من تسلم التعاقب في زمانه تعلق الجزاء بالشرط بكلامها ولكنه لا يوجب تعلق الوقوع
حين الشرط كما لو كثر الشرط وانما الموجب للترتيب الوقوع لفظاً ليرجى تفرق زمانه الوقوع كثر او ترتيباً لواقع ان تعلق جملة كما
لو قال لما ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا واحدة بعد واحدة والثاني ان المتعلق ليس لطلاق الحال بل هو كلام له موصوفه ان يصير
طلاقا عند وجود الشرط فاذا لم يكن طلاقاً للحال لا يقبل وصفه الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت الوقوع لسان
الوقوع فان وجد ما يوجب تفرق زمانه الوقوع ككلمة ثم او ما يقضي وصفاً له بعد الوقوع ككلمة بعد ثبت الترتيب وليس العكس
او بعد ذلك الجزاء الذي يصير طلاقاً في الثاني انه يصير طلاقاً بهذا الوصف فاما الواو فلا يوجب ذلك وكذا انما التعلق لا يكون

وصفا لما يقع زمان الشرط فيلحقوا اعتبار تغيرهما واختصاصهما في حق الواقع قوله وفي قوله اعتقدت هذه وهذه جواب عن نقص خبره على هذا الاصل وهو
 ان رجلين زوج اثنين لرجل برضاها من رجل في عقدة او عقدين بغير اذن مولاهما كان النكاح موقوفاً على ايجازته فان اعتقهما المتولى لم يفسد احد
 بان قال اعتقتهما لا يبطل نكاح واحدة منهما لان الجمع لم يتحقق من الحرة والامة في حال العقد ولا في حال الاجازة ولزم العقد ولو اعتقتهما في كثير
 منفصلتين بان قال اعتقدت هذه ثم قال بعد زمان لاخرى مثل ذلك بطل نكاح الثانية لما بينته وكذا اعتقتهما بكلام متصل بان قال اعتقدت هذه وهذه
 بطل نكاح الثانية فلم يلزم بوجوب الواء للترتيب لما بطل نكاحهما كما لو اعتقتهما معا ولو زوجه الفصل في ايتين في عقدة واحدة بطل النكاح ولا يفسد
 بوجه ولو زوجهما في عقدتين فاجازهما معا بان قال اجزتهما بطل جميعا وان اجازهما بكلامين منفصلين بطل الثاني وان اجازهما بكلامين متصلين
 بان قال اجزتهما هذه وهذه بطلهما كما لو قال اجزتهما هذه المسئلة يدل على ان الواو للمقارنة فاشارة الى الجواب والى الفرق بين المسئلة
 فقال لم يبطل نكاح الثانية في مسئلة الاثنين بقتضي الواو وانما بطل بناء على اصل خبره وانما يحل اذا عطف لعضها على بعض ولم يكن في اخر الكلام
 ما يغير اوله لا يتوقف اول الكلام على اخره على ما عرف وفي قوله اعتقدت هذه وهذه لا يغير اخر الكلام اوله لان عتق الثانية لو ثبت وصح نكاحا لا يغير نكاح
 الاول بوجه فثبت الاول قبل التكلم وليست الثانية فلا تبقى الثانية محلا للنكاح الموقوف لان الامة لا تبقى محلا للنكاح في مقابلة الحرة حال توقف
 نكاح الامة فانه لو تزوج امته نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة بطل نكاح الامة اصلا وذلك لان حال التوقف حال انضمام الامة الى الحرة
 والنكاح الموقوف معتبر بالتبطل النكاح لانه غير لازم فكان في حق من يلزمه حكم بمنزلة غير المتعقد والامة ليست بحل لا تبطل النكاح منضمته الى
 الحرة فلما بطل نكاح الثانية بعد تحقق الاول قبل الفرائض عن التكلم ببقائها ثم لم يصح التدارك بعد عتقها فلوات المحل في حق التوقف
 قبله بخلاف مسئلة الاثنين لان اخر الكلام اذا كان لغيره اوله توقف اول الكلام عليه كما في الشرط والاستثناء واخر الكلام منها لغير
 اوله لانه اذا لم ينظم نكاح الثانية الى الاولى صح نكاح واذا ضم اليها بطل نكاحها لجمع بينهما كما هو معنى قوله واذا فصل به اخره سلب عنه
 الحجوزة فنزل اخره من شرط والاستثناء فتوقف الاول عليه فصارت كالحجوزة بكلمة واحدة فلذلك لم يثبت ان الترتيب والمقارنة
 في المسئلةين ثبوتا بدليل اخر لا بموجب الواو والفقهاء الزيادة وقد غلب جميعه على ما لا يخبر فيه ثم قيل لمن تشتغل بها بالعبية ففصلوا وهو
 اصطلاح الفقهاء رحمه الله ليس بوكيل الفاعل كما في المغرب قوله وقد تدخل الواو على جملة كالملة بخبرها بالياء متعلقة بكالملة اي كالملة
 بخبرها فلا تجب بهذا العطف المشاركة في الخبر وذلك اي مثال دخولها على الجملة كالملة مثل قوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق ان الثانية تطلو
 واحدة وتسمى هذه الواو والابتداء واو النظم عند البعض قال الامام فخر الاسلام رحمه الله وهذا فصل من الكلام بل العطف
 كما هو اصلها لكنها انما لم توجب المشاركة في الخبر لان المشاركة انما ثبت ضرورة افتقار الكلام الثاني اليها لعدم افاوتها به وبها لا يجوز
 العطف فاذا كان الكلام الثاني مفيدا بنفسه فليس دليل الشركة وهو الافتقار والضرورة ان الجملة الناقصة لتشارك الاولى فيها ثم لا بد
 بعينه ولا يجعل كانه اعيد مرة اخرى لان الاضمار خلاف الاصل اذ هو جعل غير المنطوق منطوقا وانما يصار اليه عند الضرورة والضرورة
 نهنا متي ارتفعت بالادنى وهو اثبات الشركة فيما تم به الاولى لا يصار الى الاصل وهو الاعلى وهو الاضمار لان ما ثبت بالضرورة متقدرا
 بقدره الا اذا تعذر اثبات الشركة فحينئذ يصار اليه في المسئلة المذكورة في الكتاب فيقولون الطلاق الثاني في ذلك الشرط بعينه ولا يقتضي العطف
 لاستبداد ابي القدر بالشرط كانه اعادة الشرط وانفسه والشرط في بسمه له قوله ان دخلت الدار فانت لم تقبل ان المقصود وهو
 اعادة الكلام الثاني في محصل تعلقه بذلك الشرط بعينه فلا يصار الى الاضمار وفائدة نظره فيما اذا قال كما عرفت بطلانك تانت طالق

وانت مرفعية او انومي التعليق كان المرض شرطاً لوقوع الطلاق لدخول الواو فيه لا عكسه واذا ثبت ذلك كانت الحرية والامان سالبين
على الاداء والنزول لان الشرط مقدم على المشروط ولا يمكن ان يتحققا معاً فلو كان التعليق كالتعليق كان كل واحد واقعاً
في الحال قلنا الجواب عنه من وجوه احدى انه من باب القلب كقولهم عرفت الناقية على الجرح اى الجرح على الناقية وهو شائع في الكلام قال الشافعي
وكم من قسرية الكهنة فجاوا باسناد اى جاوا باسناداً فليكن على احد التالين وقال روثيه ومثله مغبرة ارجاوه كقولهم ارضه بما وه اراو كان
لون سمية من غير تراضه فيكون التقدير كمن خزا وانت مود القادوك اعدا وانت نازل اى انزله من حيث اريد وانت من في هذه الحال وانما يحل
على هذا لانه لا يلزم تعليق الاداء والنزول بما دخل فيه الواو لان التعليق انما يصح من التخيير وليس من التسلط فمجرد الاداء والنزول فكيف
يصح تعليقه الا يردى ان وجود المشروط من لوازم الشرط اذ لم يشترط قبلة ولو وجدت الحرية والامان بهما لا يلزم منه الاداء والنزول
ولما لم يصح العمل بظاهره ولا يمكن العمل بالعطف جعلناه من باب القلب الذى هو شعبة من اخراج الكلام لاهل تقديري الظاهر وانه يورث
الكلام مداحة وان شئت ان قوله انت حر وانت آمن من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوا هذا البلد من اى مقدرين اخلوا في حاله
الدخول لاسن الاحوال الواقعة فان المتكلم من هذا الكلام عدم وقوع الحرية والامان في الحال فيكون مناه ادى الى التماسه في الحرية
في حالة الاداء وانزل مقدر الامان في حالة النزول ولما ثبت التكلم بالحرية والامان في حالتي الاداء والنزول كما متعلقين بهما
معدونين في الحال والثالث ان الجملة الواقعة حالاً قائمة مقام جواب لاهل يد الماتة مقصود المتكلم فاخذت حكمه وجعلت معنى الكلام ادا
القائمه به اذ اذ كان كذلك كانت الحرية متعلقة بالاداء والامان متعلقاً بالنزول فلتحق اللاحق اى بالاثبات في قوله ايتى اكرهت فذكر
في بعض الشرح انه لما جعل الحرية حالاً للاداء اى وصفاً له لا شيئاً سالياً عليه اذ الحال لا يسمو والحال والصفة لا تسبق الموصوف
قوله واما القادفانه للوصل والتعقيب ليعنى موجبه وجود الثاني بعد الاول بغية ملة حتى لو قلت ضربت زيداً فاعلم ان المعنى ان ضرب
عمرو وقع عقب ضرب زيد ولم يتطاول المدة بينهما والذليل عليه انها تستعمل في الاخرية لان من حق الجزاء ان يقتب وجود الشرط
بلا فصل يستعمل في احكام العمل لان الحكم مرتبة على الله رتبة ولهذا اى لان سببها لفاو اذكرنا قلنا نحن قال لامر الله ان خلقت
هذه الدار فهدى الدار فانت طالق ان الشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى من غير تراخي اى من غير ان تستعمل بينها لعل اخصر
او يؤخر الدخول في الثانية من غير اشتغال لعل حتى لو دخلت الدار الاخرية او لاداء اخرية الدخول فيها لا تطلق لان الشرط لم يوجد
وقد تدخل القاد على العمل الاصل ان تدخل القاد على الاحكام ولا يدخل على العلة لاستحالة تاخر العلة عن العمل الا انها تدخل على
العلة على خلاف الاصل بشرط ان يكون لها دوام لانتها اذا كانت دائمة كان في حالة الدوام متراخية عن ابتداء وجود الحكم فيصير دخول
القاد عليها بهذا الاعتبار كما يقال لمن هو في قيد ظالم او جالس في سلطان او ضيق وشقة او انظر انما رافضج وانخلاص البشر قد اتاك
الغوشة وقد نجت باحتمار ان الغوث الذى هو علة الاشارة باق لغير ابتداء الاشارة ويسمى هذا القاد فاداً لتبديل لانتها بمعنى لام لتبديل
والاشارة لازمه وتتعد ليقار بشرية بموجبها بشرية اى صار فرحاً مسروراً به ومنها بمعنى اللازم والمراد من الغوشة الغيث ولهذا اى ولما
القاد قد تدخل على العلة الدائمة قلنا ان قال ليعده ادى الى القاد فانت حر انه ليعتق للحال لان القاد في مثل هذا الموضع للتبديل فيصير معناه ادا
انما لانك حر فتجيبه العتق ويصح دخول القاد عليه لان العتق بعد ما ثبت له دوام فاستثنية المستثنى عن الحكم وهو الاداء ولا يقال
بما جعلت قوله ادى الى القاد علة وقوله وانت حر ثابتاً به كما هو حقيقة القاد والاداء صالح لاضافة الحرية اليه فيصير كأنه قال ان اديته

الى القائل فانت حينما هو في صورة الواو لا تقول ان جعلناه كذلك احتجيا الى اخبار الشرط والاضمار خلاف الاصل فاذا صح الكلام بدون لا يصح الية
من غير ضرورة واليقال دخول الفاء على العلم ايضا خلاف الاصل لان سوية الترتيب والعلية سالبة على الحكم لانا نقول فيما ذمنا الية عمل بحقيقة الفاء
من وجه لان كلمة لم كانت مستدامة يحصل الترتيب فكان اولى من الاخبار فقول له وانما لم فاعطف على سبيل التراخي وهو ان يكون بين المعطوف
والمعطوف عليه مسئلة في الفعل المتعلق بهما فاذا قلت جازي زيد ثم عمرا وقلت ضربت زيدا ثم عمرا كان المعنى انه وقع بينهما مسئلة ولهذا جاز ان تقول
ضربت زيدا ثم عمرا بعده بشرط والاصل في ذلك في الفاء ثم عند اجنبية رحمه الله التراخي على وجه القطع يعني يظهر اثره في الحكم والكلم جميعا حتى كان
بشرط لا تقطع الكلام ثم استأنف قولنا بكمال التراخي يعني هذه الكلمة وضعت بمطلق التراخي فيدل على كماله اذا المطلق ينصرف الى الكمال وذلك
بان ثبت التراخي في الحكم والحكم جميعا اذ لو كان التراخي في الوجود دون الحكم كان ثابتا من وجه دون وجه الا يري ان هذه الكلمة دخلت
على اللفظ فيجب اظهار اثر التراخي ونفس اللفظ ايضا تقديره كما يظهر اثره في الحكم واذا ظهر اثره في اللفظ صار كما لو فصل بالسكوت وعند صاحبه
التراخي في الوجود دون الحكم اي لوجه بادل عليه اللفظ مترخيا كما في كلمة بعد لاس في الكلام لانه متصل حقيقة وكيف يجعل الكلام منفصلا لعطف
لا يصح مع الانفصال فيبقى الانفصال حكما مراعاة حتى العطف بيانه فيمن قال الى اخره هذه المسئلة على اربعة وجوه اما ان خلق الطلاق
بكلمة ثم في المدخل بها او في غير المدخل بها يقال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعند اجنبية رحمه الله يقع الاول في
الحال ويلغو ما بعده لانه لما صار كانه سكنت ثم استأنف لا يتوقف اول الكلام على اخره وان وجد المعنى في اخره لغوات شرط التوقف
وهو الانفصال فيقع الاول في الحال وتبين لا الى عدة فيلغو ما بعده ضرورة كما اذا وجد السكوت حقيقة واذا قدم الشرط فقال ان دخلت الدار
فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني لبقا والحمل اذا تعلق لا ينزل في الحمل ولغاو الثالث لانها بانته
لا الى عدة ولا يقال ينبغي ان يلغو الثاني ايضا لان الكلام الثاني لما انقطع عن الاول حتى ظهر اثره لا يقطع في عدم التعلق بالشرط ولا
له شركة فيما ثم الاول ولا يصح ذلك كالمعا وفيه ايضا لان ذلك انما ثبت بشرط الانفصال وهو عدمه فيبقى قوله ثم طالق امره بلا مشقة
ولو استأنف بحقيقة لا يقع شيء فكذا اذا صار مستأنفا حكما لانا نقول صحة العطف مبنية على اتصال الكلام بصورة وذلك موجودا ههنا فاذا
التعليق بالشرط فيبني على اتصال الكلام بصورة ومعنى ولهذا يخص بحرف الفاء الذي يوجب الوصل حتى لو قال ان دخلت الدار وانت طالق
لا يثبت التعلق بالشرط واذا اخر الشرط في المدخل بها او قدمه تعلق بالشرط ما يليه ووقع الثاني في الحال وهو ظاهر وعند صاحب العمل
بالشرط في الوجود الاربعة وينزلن على الترتيب عند وجود الشرط كلمة ثم العطف بصفة التراخي فلو جرد معنى العطف تعلق الكل بالشرط
وسمى التراخي يقع مرتبا فاذا كانت مدخلا سمى تطلقا وان كانت غير مدخول بها تطلق واحدة ويلغو الثاني لغوات الحمل بالبنية
قول له وقد يستعار بمعنى الواو اذا تعذر العمل بحقيقة ثم يجوز ان يجعل مستعار الواو واخر ازا عن الفاء للاتصال الذي ينبغي في معنى العطف فالواو
لمطلق العطف وشم لعطف مفيد والمطلق داخل في المقيد ثبت بنينا اتصال معنوي فيجوز ان يستعمل بمعنى الواو وقال الله تعالى ثم كان من الذين
امنوا اسي وكان لتعذر العمل بحقيقة ثم اذا الايمان هو الاصل المتقدم الذي ينبغي عليه سائر الاعمال الصالحة وهو شرط صحته فلا يكون
فك البرقية والاطعام معبرين قبله كالمسلوة فعرفنا انه بمعنى الواو وذكر صاحب الكشف في مثل هذا الموضع ان كلمة التراخي لبيان
تباين المنكرين كما انها لبيان تباين الوقتين في جازي زيد ثم عمرا وقال في هذه الاية جازي تراخي الايمان وتابعه في الرتبة والفضيلة
عن العلق والصدقة لاني الوقت لان الايمان هو السابق المقدم على غيره وذكر في التفسير انما لترتيب الاخبار لترتيب الوجود

اى ثم اخبركم ان هذا من كان مؤمنا وهو كقولك الشاعر **ان من ساء وثم ساء والوجه** ثم قد ساء وقبل ذلك خبره بان كان في قوله عليه السلام
 من خلف علي بن ابي طالب غير حاجي منها فليكن ميمية ثم لبات بالذمى هو غير ان ثم بمعنى الواو بدلالة جيبها الاخر فاعلموا لا يجاب ولا وجوبه للمكانة
 قبل الحث بالاجماع قوله **واما بل** فكذا اعلم ان كلمة بل هي موضوعه لثاخر اب عن الاول منفصلا كان او موصوبا والاثبات الثاني على سبيل المثال
 للعلل فاذ علمت جاري زيد بل عمر وكنت قاصدا لثاخر بجي زيد ثم تبين لك انك علمت في ذلك فضرر بعنه الى عمر فقول بل عمر واذ علمت
 جاري زيد بل عمر وعجل وجهين احدهما ان يكون التقدير جاري زيد بل جاري في عمر وكانك فعلت ان ثبت لفي الجي لزيد ثم استدر كنة
 فاثبتت لعمرو والثاني ان يكون المعنى جاري زيد بل جاري في عمر وفيكون لفي الجي ثابته لزيد واثباته لعمرو ويكون الاستدراك في الفعل
 دون حرف النفي والفعل معا كذا قال الامام عبد القاهر رحمه الله وقد تدخل عليه كلمة التاكيد اللغوي الذي تضمنه هذه الكلمة وانما يصح الاضرب عن
 صدر الكلام بهذه الكلمة اذا كان المصدر محتملا للرد والرجوع فالنكاح لا يحتمل ذلك صراحة بل لانه اعطى المحض فعل في اثبات الثاني مضمونا الى
 الاول على سبيل الجمع دون الترتيب لا يري ان من قال لامرته بعد الدخول بها انت طالق واحدة لابل ثنتين تطلق ثلاثا لانه لا يكاد يرجع
 عما وقع ولو قال غير المدخول بها انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق واحدة لانه قصد الرجوع عن الاول باثبات الثاني مقاسه ولم يقدر
 على الرجوع لانه لا زعم ولا على اقامته الثاني مقاسه واليهما لا يحتمل متيق محال بل وقوع الاول خلفا آخر كلامه ولو قال لامرته كنت طالق
 اسر واحدة لابل ثنتين تطلق ثنتين لان الاختيار يحتمل تدارك العطف وكذا لو قال لرجل طلق امرأتي فلانه لابل فلانه يكاد ان يعلق البثانية
 دون الاولى لان الرجوع عن التوكيل صحيح قوله وقالوا بحقيقة رحمه الله وصاحبه فمن قال لامرته قبل الدخول بها ان وفعلت المدا
 فانت طالق واحدة لابل ثنتين انه يقع الثلاث اذا دخلت الدار لانه لما قال اذا دخلت الدار فانت طالق واحدة تعلق هذا الطلاق بالشرط
 وقوله لفي المحل على حاله فاذا قال لابل لطلقتين ثنتين فقد قصد الرجوع واثباته لطلقتين مقاسه فلا يصح الرجوع لانه تعلق بالشرط على
 سبيل الزعم وتعليق الثنتين بالشرط لانه في وسعه وقد اتى به لان اللفظ ينبي عنه فيجعل كان الشرط يثبت ههنا كذا لانه حذف
 اختصارا فيعلق الطلقتان بالشرط بلا واسطة وصار كانه حلف بميمين بان قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاذا دخلت
 مرة واحدة يقع الثلاث وهذا بخلاف العطف بالواو عند بحقيقة رحمه الله حيث لم يقع الا واحدة في قوله ان دخلت الدار فانت طالق واحدة
 وتبين لان الواو وضعت للاستدراك بل هي للعطف المجزئ ولا غير فيقتضي تكرر الاول ومشاركة الثاني اياه في الحكم فيصير الثاني مقصدا
 بذلك الشرط لاسطة الاول ولا يصير منفردا بشرطه فلذلك لزم الترتيب كما ذكرنا قوله **واما لکن** اعلم ان لکن يستدرك بما يقدر
 في الجملة التي قبلها من التوهم سحر قوله ما رايت زيدا لکن عمر فليست بهم ان يتوهم ان عمر امرئى فزال كنهه لکن هذا التوهم والفرق
 بينه وبين بل من وجهين احدهما ان لکن تخص من بل في الاستدراك لانك تستدرك بل بعد الايجاب كقولك ضربت زيدا بل عمر و
 بعد النفي كقولك ما جاري زيد بل عمر ولا يستدرك بلکن الا بعد النفي لا نقول ضربت زيدا لکن عمر وانما نقول ما ضربت زيدا لکن عمر و
 قوله معنى قوله وضع للاستدراك بعد النفي وهذا في عطف المفرد على المفرد فان كان في الكلام مملتان مختلفتان جاز للاستدراك بلکن
 في الايجاب كقولك جاري زيد لکن عمر ولم يات فقوله كمن حمله سوجية فقد حصل لاختلاف كذا ذكره الامام
 عبد القاهر رحمه الله فبين بهذا ان قوله للاستدراك بعد النفي تختص بعطف المفرد على المفرد وان عطف الجملة على الجملة والفرق
 ان موجب الاستدراك بهذه الكلمة اثباتا لعمده فالنفي الاول فليس من احكامها بل يثبت ذلك بعد النفي وهو نفي المسمى به في جملة ما

كله في قولنا هو صواب في الاول والثبات الثاني في الاخرى ان في قولنا ما جازي زيد لكن عمرو ولو سكنت عن قولنا لكن عمرو كان لا متقنا بما
وفي قولنا جازي زيد ولو سكنت عن قولنا لكن عمرو ولا يشبه الاثبات بل يشبه عندنا وهو البتة فنداء هو الفرق بينهما قوله غير ان العطف
استشبهنا استقطعه يعني لكن من قوله وضع للاستدراك بعد النفي ولكن العطف بطريق الاستدراك بعد النفي الا ان العطف بهذا الطريق انما
له في نفسه تساق الكلام والامر من التساق الكلام اسي تظلمه من وق شي انما اجمعه في ذلك كما بطريق النفي انما ان يكون الكلام متصلا بعينه
بغير غير متصل بالتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاشياء غير محل النفي يمكن الجمع بينهما ولا يتصل اخر الكلام اوله كما في قولنا ما جازي لكن عمرو
تفاوتات احد المبتدئين لا يشبه الا تساق فلا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستانفا وشال حصول التساق بوجود المبتدئين في الفروع مثل
في يده بعد فاقه بل ان قال المثل ما كان في قولنا لكنه لفلان اخر فان وصل الكلام فهو للمقوله الثاني وهو فلان لان قوله ما كان في قولنا
ان يكون يعني عن نفسه اعلم من غير محمول الى اخر فيكون رد اللاحق اذ هو النظام ويحتمل ان يكون نقيضا عن نفسه الى المقوله الثاني فيكون قوله
لا بعد الاقرار ولا يغير قباله مقرا به لغيره فاذا وصل قوله لفلان بقوله ما كان في قولنا فقد حصل التساق بوجود المبتدئين ومع الاستدراك
وكان حصل به بيان انه نفي الملكة عن نفسه الى الثاني لانه لانه مطلقا في صياغة كالمجاز فيمنزله قوله لفلان على العطف وهو قوله حيث يصير
قوله على مجاز العطف اذا وصل به الكلام فكلها معنى قوله فاذا اتت الكلام تعاقب النفي بالاشياء فان قيل ان المقوله متى نفي الملك
عن نفسه من الاصل بقوله ما كان في قولنا لكنه لفلان اشرارها بملك لغيره لا خروا ان كان متصلا فيكون مدروا كما اذا كان متصلا
فبينا اول كلامه نفي واخره اثبات والاشياء متى ذكره فمرادنا بالنفي متصلا به كان اكل الكلام واحدا فيحكم لاول الكلام شي قبل اخره لا يجوز
ان كلمة الشياء ولا يكون اقرارا بالتوحيد باعتبار اخره فيصير اسي حصل وهو اثبات الملكة للمقوله عند اتصال اخره باوله ويكون قوله ما كان
قطر المتصل بالاشياء به اثبات الملكة عن نفسه بالاشياء في الثاني ولذا اتصال النفي عن نفسه بالاشياء لغيره انما يكون لتأكيد الاشياء عرفا
وما ذكره تأكيد الشيء كان حكمه حكم ذلك الشيء ولا يكون له حكم نفسه صارا من حيث المعنى كانه قال هذا العبد لفلان وسكنت وكذا النفي
لما كان تأكيد الاقرار كان سوخا عن الاقرار معنى لان التأكيد بابل يكون اقرارا بكونه فيجوز الاقرار بقوله اذا الكلام يحتمل التقديم
والاخير صياغة لا قهره عن الانباء وان فصل قوله لكنه لفلان عن النفي كان هذا النفي مطلقا فكان رد اللاحق به فتكريرا للمحمل
للكلام على النظام وكان قوله لكنه لفلان بعد ذلك شواذ بالملك للمقوله الثاني على المقول الاول في شواذ هذه الفرو لا يشبه الملك
فيصير العبد للمقوله الاول قوله والافهوسيا لاف اسي ان لم يوجد التساق لقوا اسي احد المبتدئين فالملك في حيث كانت ملكة النون
الملك ملكين ولا يتبع النفي بالاشياء ويحتمل ان يكون بالفتح اسي الكلام الذي دخل عليه لكن مستانفا فيستعمل كما قبله كالمزج بجملة
الى اخره اذا شروخ الفضولي السحرة البالغة العاقلة من رجل بجائته ودرهم فبعضها الجهر فقالت للماخير النكاح بجائته ولكن اجيرة بانه جيسر
يكون فيها نسيج النكاح وحمل لكن الاستيناف الكلام لان الكلام غير مستحق لانه نفي فعل واشياءه بعينه فلا يتبع الاشياء بالنفي فاذا سبق
النفي لا يمكن تداركه بعد الاشياء ولا يمكن ان يحتمل لاجازة منها بتقديمه على النفي كما جعل لاقرا كنه في السكند الاول في السكند القائدة
فان النكاح الموقوف المنقذ بجائته لا ينفذ بغيره اجيرة بجائته خمسين فيفسخ بالنفي المتأخر فاذا القائدة في التقديم والتأخر قوله
واما وقد اعلم ان كلمة او تدخل بين اثنين واكثر كقوله كلب جازي زيد وعمرا من فاعلين او اكثر كقوله تعالى ان اقتلوا النفس الكاذبة
من دياركم فبينما اول احد المذكورين هذا هو سبب هذه الكلمة باعتبار اصل الوضع لا انها في موضع استعمالها لا تخلو عن هذا المعنى وقفا

اللائي في مكان بمنزلة الكاتب فلا يتعلق بحق الورثة ولو كان تحت حرة وامة قد دخل بها فقال احديهما اني فليتقن ثم انشأ الله ثم مرض الزوج ومرض
الطلاق في الحقيقة واما تحريم حرة غليظة ولا يصير الزوج فاراحت ترضى بها واعتبر اطارا في حق الحرمة لعدم التهمة والشاء في حق الارث لكان
التهمة لان جبرها تعلق بحاله في مرضه فهو بالبيان فيها يريد ابطال دعواه ولو طلق احدي النساء المار به ولم يكن دخل من فتره من خامسة واخت
شتم بين الطلاق في اخت المتزوجة جازله لكناح النخاسة وكناح الماخنة فاعتبه اطارا لعدم التهمة اذ يمكن له انشاء الطلاق في التي عينها وتزوج
اختها في الحال ولو كان دخل يمين لا يجوز لكناح النخاسة والاخت فاعتبر انشاء في حق العدة لكان التهمة الاتري انه لا يمكن من ذلك انشاء
الطلاق في الحال وعلى هذا فليس المسائل في الزبوات قوله وقد استعار هذا الكلمة للعموم اسي بدلالة يقتصر بالكلام مثل استعارها في موضع الذي
لنا لما يولدت احد المندكورين غير عين كان من ضرورة صدق الكلام اذ انقضاء التمتع ان كان خبرا كما في قولك ما ريت رجلا وان كان
شيا كان من ضرورة حصول الانتها وعن المنه عن وجوب الانتها عنهما جميعا ونعم في الاباحة ايضا لانه لما اطلق له المباحة مثلا في قوله جاز
الفقهاء او محدثين مع احدي الفرقين ومجاسة احدهما غير عين لا يتصور ثبت العموم ضرورة تمكنه من جعل حكم الطلاق الا انها توجب
العموم في موضع النفي على سبيل الافراد لان الافراد اصلها لاختصاصها ولا احد المذكورين والعموم انما ثبت ليعارض لغيره بها وليس
من ضرورة العموم الاجتماع بل ثبت العموم لصفة الافراد ايضا كما في كلمة كل وكلية من وهو اقرب الى الحقيقة فوجب القول برعاية
الحقيقة بقدر الامكان وتوجب عموم الاجتماع في موضع الاباحة لما ذكرنا ان الطلاق ورفع المانع في شيء غير معين يوجب ذلك
فان قيل جالس الفقهاء او المحدثين فعمم منه جالس احدا للفرق بين اوكلهما ان ثبت الاتري الى قوله تعالى وعلى الذين حادوا حينا كل
قومي ظفر من البقرة والفتن حرمنا عليهم شواها الا ما حملت ظهورها واسمها ايا او ما احتل لفظهم ان الاستثنا لما كان من التحريم حتى اوجب
الاباحة تثبت الاباحة في جميع هذه الاشياء كما ثبت في كل واحد منها والى قوله ولا يدين ان ثبت من الالبوة لفتن او ابائهن الا آية
ان الاستثنا لما كان موجبا للاباحة جازل من ايدى موضع التنية لجميع مستثنين كما جاز لكل واحد منهم فنعنا ان موجبه في الاباحة
عموم الاجتماع بمنزلة واداء عطفه بالاختلاف الفارق الواو في انه لو جالس واحد من الفرقين في قوله جالس الفقهاء او المحدثين
ان كان جازلا لو قال جالس الفقهاء او المحدثين لم يجز الا ان يجالس كل واحد من الفرقين فادعاء بانه الجمع والواو توجبه ولهذا جاز
ولا تخالف توجب عموم الافراد في النفي وعموم الاجتماع في الاباحة لولا ان لا تكلم فلانا او فلانا بحيث اذا تكلم احدهما بخلاف الواو
قوله فلانا فانه لا يثبت بل لم يكلم لان او وقت في موضع النفي حيث يوجب عموم الافراد ولوكلهما لم يثبت الامارة واحدة كما
في الواو ولا يكون بمنزلة يمينين لان لغة والبحث يمين حصة اسم الله ولم يوجد الاتهام واحد ولو قال لا اكلم احدا فلانا
وفلانا كان له ان يكلمها جميعا لان الاستثنا من النفي ان كانت كلمة او واقعة في موضع الاباحة فوجب عموم الاجتماع وكان له
ان يكلمها جميعا كما في قوله لا اكل طعاما الا خيرا ولما كان له ان يكلمها وكذا اذا قوله وقد يجعل بمعنى في اعلم ان او حرف عطف كما مبينة
فانما وقع الفصل ليدل منسوبه من غير ان يوجد عطف عليه منسوب كقولك لا لزم منك وتعطيني حتى فذلك باخبار ان وذلك انك لو قلت
لا لزم منك او يعطيني بالرفع عطف على الاول لكنت قد اشيت الاعطاء كما اشيت اللزوم ولم تقدر ان اللزوم لاجل الاعطاء فلما كان
القسدان اللزوم لاجل الاعطاء حتى كان قبيل لا لزم منك لتعطيني وجبا خبرا ان لي علم ان الثاني لم يدخل في حكم الاول وقدر ما
قبيل او تقدير المصدر كان قبيل لكونه لزوم مني او اعطاء منك وترى الكلام منزهة فذلك لا لزم منك الى ان تعطيني وحتى تعطيني

حرف الجار اعني الى او متي واخلا على الاسم في المعنى لاصح العقل وانما يجعل او بمعنى حتى اذا قصد العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما والآخر فعلا او يكون احدهما ماضيا والآخر مستقبلا ويجعل ضرب الفاعل بان كان يجمل الامتداد كما اذا قال والتد لا دخل بذه الدار او دخل بذه الدار
الآخرى ان او في هذه المسئلة بمعنى حتى فيجوز ان يدخل الاول او لا وان دخل الآخرى او لا برفي بمعية لانه لما لم يكن بين النفي والاثبات اذ
تعد العطف والكلام يجمل الفاعل لانه تحريم فتركت حقيقة وحملت على الفاعل مما اذا فاعل الاول قبل الآخرى فقد باشر المحضون بمعية
فجئت واذا دخل الثانية او لا فقد اصر على البر الى وجه الفاعل فصار بارا كما لو قال والتد لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس
كذا ذكر في عامة شروح السجاسع واليه اشير في الكتاب كما ان تعذر العطف باعتبار النفي والاثبات غير مسلم عند الحاجة فان النفي لطيف
على الاثبات وعلى العكس يقال جاني زيد وما جاني عمر او ما رايت عمرا لمكن رايت بشرا قال الله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا بينهم
نظم فالاولى ان يقال تعذر العطف باعتبار عدم لعدم فعل منصوب لطيف الثاني عليه حتى لو قال او ادخل بالرفع يعني ان يصح العطف
وثبت التحريم او يقال تعذره باعتبار ان الفعل المضارع مع ان في حكم الاسم وانقصا به منها لا يصح الا باضار ان فيعذر من عطف الاسم
على الفعل وهو فاسد فلذلك جعل بمعنى الفاعل والاول هو الا وجه قوله وما حتى فلان فاعلى معنى الفاعل هو المعنى الحقيقي لهذا الحرف فاما
قد وجدنا المستعملة في الفاعل بحيث لا يسقط معنى الفاعل عنها وان استعملت في اخر فصرنا ان معنى الفاعل هو المعنى الاصلي لهذا الحرف و
موضوع لهذا المعنى ويجب ان يكون الفاعل فيه شيئا يمتنع به المذكور وعند كالمراش والصباح في قوله اكلت السمكة حتى راسها نبت
البارحة حتى الصباح ولا يشترط ذلك في الى فاستمع قوله نبت البارحة حتى نصف الليل وصرح ثمننا الى نصف الليل وما بعد حتى ليس يدخل
فيما قبلها عند اكثر الحاجة كما في الى لان الاصل في الفاعل ان لا يكون داخل في الفعل ولوليه قوله تعالى سلام هي حتى مطلع الفجر
فان اللينة على تقدير الوقف على سلام او سلام الملكة على عدم الوقف يمتنع عند طلوع الفجر وذهب الامام عبد القاهر رحمه الله
وجاز الله وحسانه المتأخرين من اهل النحو الى ان ما بعد ما دخل فيها قبلها ففي مسلي السمك والبارحة اكل الراس ونعم الصباح
وذلك لا الغرض ان يقتضي الشيء الذي تعلق به الفعل شيئا يمتنع به بالفعل على ذلك الشيء كلفوا القطع الاكل عند الراس لا يكون
فعل الاكل اتباعا على السمكة كلها وبذلك امتنع اكلت السمكة حتى نصفها لان الغرض لما كان ما ذكرنا وهو تفاوت في الفاعل الجمالية خلا
الكلام عن الفائدة فلم يصح ونقل عن المبرور والفراد والسيراني وغيرهم ان المذكور بعد حتى ان كان يعنى المذكور قبله يدخل فيما ضرب
له الفاعل وان لم يكن لا يدخل مثال الاول زرا في اشراف البلدة حتى الامير وسبني الناس حتى العبد ومثال الثاني قرأت القرآن
البارحة حتى الصباح والصباح لا يكون داخل لانه ليس ببعض الليل فلهذا اكل الراس وما نيم الصباح في مسئلة السمكة والبارحة
قوله وهذا المعنى لان حتى للفاعل قال محمد رحمه الله كذا اذا دخلت هذه الكلمة في الافعال يجمل للفاعل ان اكلن كقولك سرت حتى
ادخلها لان اصلها الفاعل فوجب العمل بما امكن وشرط الامكان ان يجمل المصدر لاستخدامه بان صلح فيه ضرب المدة وان
يصلح للآخر ولا ير على الانتهاء فان لم يستقم لم يجمل غاية لقوات معينين المذكورين او احدهما يجمل على المجازاة بمعنى لاص
ان امكن لمناسبة بين المجازاة وبين الفاعل من حيث ان الفعل الذي هو سبب يمتنع بوجوده عاوة وشرط الامكان ان
يكون السلف معقودا على فعلين احدهما من شخص والآخر من شخص اخر لان فعل نفسه لا يصلح جزاء لفعله او جزاء مكافاة الفعل وهو
لا يكا في نفسه عاوة فان تعذر ذلك يجمل على العطف محض ومن حكم الفاعل ان يشترط وجوده بالبر ومن حكم لاص السبب ان يشترط وجوده

بالصبر بلين فاذا قال لا عدي حزان لم اضربك حتى يصير قاض في الضرب ثم اقلع اي استغنى قبل الصبر بحيث لان الفعل المحلوف عليه وهو الضرب
 يستعمل الماشد بطريق التكرار فكان شرط البر وهو المداي الغاية المضروبة له متصورا وكان الكف محتمل هذا الفعل لا محالة فيكون شرط الحث مقنونا
 ايضا والصبر يصح دلالة على الاطلاق عن الضرب لان الانسان قد يتبع عن الضرب بغير قصد غايه فوجب العمل بتحقيق الغايه وحمل على فعلها فكان
 الكف عن الضرب قبل وجود الغايه شرط الحث فان اقلع قبل الغايه كان حاشا وهذا اذا لم يغيب على حقيقة عرف كافي اسئلة المذكورة فان
 غلب عليها عرف ظاهر وجب العمل به لان الثابت بالعرف بمنزلة الحقيقة حتى لو قال ان لم اضربك حتى اقلعك او حتى تموت كان هذا على الضرب
 الشديدا لاسيما على حقيقة القتل والموت للعرف فانه حتى كان قصده القتل لا يذكر نقطة الضرب وانما يذكر اذا لم يكن قصده القتل وحمل القتل
 على بيان شدة الضرب بمقتضى تعارفا ولو قال ان لم اترك غدا حتى تغديني فغدي حرقا فاما ولم يغدي لم يحث لان التعدي لا يصح دلالة على
 انتهاك الايمان بل هو واجب اليه وكذا الايمان ليس سببا في الغي الا ترى انه لا يصح ضربا لانه ففان شرط الغايه حينها فلم يكن حمل على
 الغايه ولكنه يصح للتعدي لان الايمان على وجه الشك في احسان يدي الى المرفوع سببا فيه لاحسان مالي سنة الى الزاير وعن هذا قيل قوله
 عليه السلام من زان بها ولم يدين منه شيئا فكم نازا رمتها والتعدي صالحه للزنا وانما احسان ايضا فصيح مكافاة لاحسان فتحمل على المجازاة
 نصا بشرط بره فعل الايمان على وجه يصح سببا للزنا فانها قد وجدوا لو قال عدي حزان لم اتركك حتى تغدي عندك وان لم تاتي حتى تغدي
 فغدي حزان حتى العطف المحض من غير غايه بمعنى الغايه فيه لان التعدي من غدا لا يغير عند الاباح احسان فلا تصح منهيا للايمان
 ولا يصح اتيانه سببا لفعل نفسه كما ان فعله لا يصح جزاء لا يمانية تعذر الحمل على المجازاة ايضا فحمل على العطف يعني
 الفاوا بمعنى ثم لان التعقيب يناسب معنى الغايه فتوقف البر على وجود الفعلين كما لو قال ان لم اتركك فاعدي عندك فهو له ومن
 ذلك اي من باب جرد في جرد في جرد سميت جرد في الجرد لانها تجري فعلا الى اسم نحو مرت يزيها واسما الى اسم نحو المال لزيها بالباء
 فلما لصاق هو مقنونا يدلالة استعمال العرب ابا فقيه وهو اقوى دليل في اللغة كالنقص في احكام الشرع ثم المصاق ليقضي طر فن ملصقا
 ولصقا به فدخل عليه اليا ونحو المصق به والطرف الاخر هو المصق ففي قولك كتب بالكتابة ملصق والقلم ملصق به ومعناه الصقت الكتابة
 بالقلم ولهذا اي ولا نسخا لا لصاق والا لصاق ليقضي ملصقا وملصقا به فلنا في قول الرجل ان اخبرني بقدم قد ان كان معناه ان
 الاخبار بالقدم او ان اخبرني اخبارا ملصقا بالقدم والمصاقه والقدم لا يتصور قبل وجوده لانه فعل محقق فكان شرط الحث للاخبار
 بطريق الصدق فلا يحث بالاخبار كذا بخلاف ما اذا قال ان اخبرني ان فلان قد قدم حيث كان شرط الحث فيه جرد والاخبار
 صدقا كان او كذا لان قوله ان فلانا قد قدم خبر نفسه وهو المتعول الثاني الاخبار بوجها كما قال ان اخبرني خبر قدم فذلن ونحو اسم
 كلامه وال على امر كان او سيكون غير متيقن الى الخبر فكان شرط الحث لفعل الخبر فقلنا ول الصدق والكذب ولا يلزم على ما ذكرنا
 قوله ان كنت تخميني بفتلك فكذا نقالت كاذبة احبك حيث تطلق خلافا محمدا رحمه الله مع ان محبة لم يمتصق ما في القلب لان اللسان
 يعمل خلفا من القلب لعدم اسكان الاطلاع على ما في القلب فلم يمتصق اليه فاما القدم فامر مجبوس فاعبره المصاق به وهذا ايضا بخلاف
 قوله ان علمتني ان فلانا قد قدم فغدي حرقا علمه حيث لم يحث الا ان يكون حقا كما لو قال ان علمتني بقدمه لان لا عدا من الغي
 العلم والباطل لا يسمى علما وانما العلم اسم للمحقق فلم يكن لاختياره بالباطل اعلا ما فاما الاخبار فانها ثبات الخبر واسم لا يصح دلالة على المعرفة
 في العرف نصا يمتصق على الصدق والكذب لا يري انه يقال بها خبر بالحل وزور وكذب واليقال امثل ذلك في العلم فلهذا افترقا

قوله وعلى الزام كل من استعلاء ومنه يقال فلان علينا امير لان الامير علوا وان كانا على غيره ويقال زيد على السطح التعليق عليه ومنه قولهم على فلان ومنه لان الدين يستعمل من يزمه وكذا يقال في كيد دين وهو معنى قوله على الزام في قولك على الف درهم يعني لما كانت هذه الكلمة موضوعا للاستعلاء والاستعلاء في الفلان على كذا في دون غيره كانت في مثل هذا الموضوع للاستعلاء والاستعلاء في فلان على كذا في الزام دون غيره كانت في مثل هذا الموضوع لا يجاب والزام باعتبار اصل الوضع فكان مطلقا هذا الكلام محمولا على الدين لان الاستعلاء فيه لان الصلح بالودعية فيقول على الف درهم وودعية فثبت الدين لان على يحمل معنى الودعية من حيث ان فيها وجوب الحفظ فيحمل عليه لهذه الدلالة يستعمل بمعنى الشرط باعتبار الجواز فيقول بالشرط فيكون لازما عند وجوده وكان استعملنا في الشرط بمنزلة الحقيقة كانه احد نوعي الحقيقة ولما قال فيية يستعمل ولم يقل يستعمل كما قوله فيا بعد قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا يمشركن بالله شيئا اي بشرط عدمه لا يشترك بالشرك بالشرط من المذكور في كتب الفقه والمذكور في كتب التفسير على صفة المبالغة يقال بالغة على كذا لانه لما ادعى الى معنى الشرط اذ المبالغة تؤكد كذا لشرط توسع الفقهاء في ذلك وقالوا بمعنى الشرط وعلى هذا الاصل قالوا اذا حضر المسلمون حصنا فقال راس الحصن استوفى على عشرة من اهل الحصن على ان افقه عليكم فقالوا لك ذلك ففقه الحصن فموا من وعشرة معه لانه استأمن لنفسه لئلا يقول استوفى بشرط امان عشرة مع امان نفسه وكانت العشرة سواء والنجار في تعيين العشرة الى راس الحصن لانه جعل نفسه ذاهبا امانهم لان على للاستعلاء وهو ليس بجزءي خط باعتبار امانه داخل في امانهم لانه استأمن لنفسه بلفظ طمأنينة ولا باعتبار امانه مباشرة لانهم فان ذلك لا يصح ففرقا انه ذو حظ على ان يكون مينا لمن تناوله لاما من منهم باعتبار ان القيين في المجهول كالايجاب لم يبرأ من وجه محلا ما لو قال استوفى وعشرة او عشرة حيث كان الجبار في تعيين العشرة الى الامام لان الشك لم يحل نفسه ذاهبا من امان العشرة وانما عطف امانهم على امان نفسه فكان الامام هو الموجب لهم لاما ان وكان اليه القيين قوله يستأمن ليعني الباري في المعاوضات المحضة وهي التي يخرجون عن معنى الاسقاط كالبيع والايارة والكلع بان تتل القبك على الف درهم او اجرتك على كذا وتزوجتك على كذا لان العمل لما تعدد فقهنا ما يحل على ما يليق بالمعاوضات وهو الباء لان العمل في هذه التصرفات لازم والزوج من نيا سببا لا لصاق فان الشيء اذا الزم الشيء كان له مقابلة لا محالة ولا يحمل على الشرط لان المعاوضات المحضة لا يحمل التعليل بالخط لانه من معنى القمار فيحمل على ما يحمله القبحي الكلام واكثر لقوله المحضة عن المعاوضة التي ليس بمحضة كالطلاق على مال فانها اذا قالت لزوجها مطلقا ثلاثا على الف درهم حمل على الشرط عند ايجافه رحمه الله حتى لو طلقها واحدة لا يلزم ما شئ وكان الطلاق رجعيا وعند ما يحل على الباء حتى لو طلقها واحدة يجيب عليها ثلث لالف وكان الطلاق مينا كما لو قالت طلقني ثلاثا بالف لان الطلاق على مال معاوضة من جانب المرأة وانما يجيب المال عليها عوضا عن الطلاق وكله على تحمل معنى الباء وقد بدرت من جانبها فحمل على المعاوضة لاحتمال الطلاق اياها ودلالة الحال عليها فصار بقوله حمل هذا الطعام الى منزلي على الف درهم وقال اوجنفة رحمه الله كلمة على للزوج كما بينا وليس بين الطلاق وبين المنة مقابلة ليعقد معاوضة بل بينهما معاقبة لانه يقع الطلاق او لا ثم يجيب المال او لا ثم يقع الطلاق والمعاوضة معنى الشرط والجواز لا معنى المعاوضة ومعنى الشرط بمنزلة حقيقة هذه الكلمة لان هذه الكلمة للزوج وبين الشرط والجواز ملازمة فكان الحمل عليه كونه اقرب الى الحقيقة اولى من الحمل على الباء وقد امكن العمل بمعنى الشرط هنا لان الطلاق وان دخله المال يصح تعليقه بالشرط ونيل ان يقول ان قدم فلان فانت طالق على الف درهم صح ولم ينع معنى

العاوثة عن صحة التبيين لانه تابع فهو له ومن التبعض ذكر المأثرة انما لا تبدأ الا في النية لئلا يترتب من الكوثة الى البصرة وهذا الكثر مبين فلان
الى فلان وقد يكون التبعض كقولهم اخذت من الدارهم وزيد من القوم وللمتبيين كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وكقولهم خاسم
من خسة وباب من سبل وقد يكون مزيدة كقولك ما جاءني من احد فاجعلوا ابتداء الغاية اصلا في هذه الكلمة والباقي تابع حتى قال المحققون منهم
الكل راجع الى معنى ابتداء الغاية وهذا هو المختار لان بعض الفقهاء لا يجدوا اكثر استعمال في التبعض جعلوا فيه اصلا وفيما سواه وفيما وليه
مال المصنف ورايت في بعض نسخ اصول الفقه انها للتبعض وابتداء الغاية جميعا عند الفقهاء وكل واحد في موضعه حقيقة ولهذا اسي ولا يخفى
قال اليونانية رحمه الله فبين قال لاخر اعمق من عدي من شئت حقيقة كان له ان يعقلم الا واحد منهم فان يعقلم واحد البعد واحد فحقوا الا الاخر
وان يعقلم حله فحقوا الا واحد منهم والخيار فيه الى المولى وعند حاله ان يعقلم جميعا لان كلمته من عامة وحرف من كما يكون للتبعض كين ليميز
التبعض الى البيان قال الله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان ومنها المراد بحرف من ثمينة عبادة من غيرهم فنبهنا ولهم جميعا كما في قوله
من شئت من عدي عتقه فهو خروجه قول اليونانية رحمه الله ان المولى جميع بين كلمة العموم والتبقيق فوجب العمل تحقيقا ما امن والعموم
اصل لانه اخاف الفعل اليه فوجب القول بالعموم الا يقدر ما يقع به العمل بالتبعض وذلك ان تبقي عن الكل واحد ليسير عما يتناول
الاكثر وتحقيق العمل بالتبعض وقد دخلت كلمة التبعض في العبادة فوجب ان يعمل التبعض فيه لاني غيره بخلاف قوله من شئت من عدي
حققة فاعتقه فانه وان تناول البعض ايضا لدخول حرف التبعض فيه لان البعض الداخل تحت الشرط كذا لانه لا يعلم ما دخل تحت الشرط وقد
وصفت الصفة عامة وهي الشبهة لان في الشبهة معنى الصفة فتعبر بعموم الصفة فاسقط اسي الوصف بهذه الصفة بخصوص اسي التبعض
فاما البعض في المنابع فيه فلم يوصف بصفة عامة اذا الشبهة فيه استندت الى الناحية فبقي معنى التبعض معتمدا في صفة العموم فبينما ول ايضا
عابا نظيره لو قيل من سرق من الناس فاقطعه ففهم منه وجوب القطع للشرق كلهم ولو قيل اقطع من السارق من شئت لم يوجب اللفظ
استيعاب الجميع بالقطع ولا يقال المفعولية صفة كالفاعلية ولذا يوصف بها فيقال عمر والمضروب كما يقال زيد الضارب وشي معلوم كما
يقال رجل عالم وهذه الكلمة قد صارت موصوفة بالمفعولية اسي بالشبهة في التنازع فيه كما صارت موصوفة بالفاعلية في تلك المسئلة
فلم يتم بعموم هذه الصفة لانا نقول حقيقة الصفة معنى لقيامها بالموصوف وذلك المعنى الذي سمي صفة انما يقوم بالفاعل لا بالمفعول
اذا المضرب قاسم بالضارب والعلم قاسم بالمعلم والمضروب والمعلوم وانما للمفعول تعلق بذلك المعنى باعتبار اننا نعلم اننا نعلم ذلك في
العموم على اننا لا نسلم اننا وصفت بالمفعولية بل الموصوف بها التعلق في قوله عتقه فلا يرد هذا السؤال قوله والى لانتفاء الغاية على
بقائه من اسي هي يدخل في الغاية التي هي بها مصدر الكلام كما ان من الانتفاء الغاية اسي هي يدخل في الغاية التي يتبدل بها مصدر الكلام
يقال سرت من البصرة الى الكوفة فالكوفة منقطع السيرة كما كانت البصرة مبتداء ولقول الرجل انا اليك اياه انت غايته وليقول تمت
اسي فلان فتجعله منتهاك من مكانك ولذلك استعملت في آجال الديون لان آجال الديون عاياتها ثم هي تقبل بمعنى الغاية مطلقا
فاما دخول الغاية في الحكم وضربها منه فاصريه ويرى الدليل فيها فيه دليل على الخروج قوله تعالى فتنظروا الى مبصرة لان الاعمار حلت لا
ويعجزو والمبصرة تنزل العلم ولو دخلت المبصرة فيه لكان منظرنا في كلمتنا السالطين معسرو وموسلو وكذلك قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى
الليل فانه لو دخل الليل لوجب الوصال وصايدل على الدخول قوله تعالى فتنظروا الى مبصرة لان الكلام يعني بقراءة القرآن
كله ومالا دليل فيه على احد الامر من قوله تعالى الى المرافق والى الكعبين فاخذ عامة العلماء بالاحتياط فحكموا بدخولها في الفصل واخذوا

وإذا ورد رحمه الله بالتبيين فلم يدخلنا في الكشف قوله وفي الطرف به الكنية فيجوز بما دخل في عليه طرف لما قبلها ووعاده فاذا قلنا ان الخروج
في يوم الجمعة فقد اجرت ان اليوم قد شتم على الخروج وصار وعاده وكذا لك الميراث في الميدان ونسب في الدار هذا اصل هذه الكنية
ثم قيل زيد في العلم وانا في حاجتك لو ساعد على معنى ان العلم جعل وعاده ونظره وتلاوه على معنى انه لما صرف العناية الى حاجته
صارت كانهما قد شتمت عليه لغيرها على قلبه وسمته ويفرق بين هذه واشارته اختلف اصحابنا في حذفه واشارته في طرف وقت الزمان مثل
ان تقول انك طالقي عند قال ابو يوسف رحمه الله تعالى لو نوى السفر النهار في قوله في عدم الايصال في قوله عند الان خروجه واشارته في الكلام
سواء اذا فرق بين قوله عند خرجت يوم الجمعة وخرجت في يوم الجمعة وسكنت الدار وسكنت في الدار وقد اجمعنا انه لم قال عند ونوى اخر النهار
يصدق ويأتي لاقضاء وكذا اذا قال في عند الماترى ان قوله عند المعناه في عند لانه حذف عنه حرف الظرف اختصارا لانك انما ساء
في الحكم وفرق ابو حنيفة رحمه الله بينهما فيما اذا نوى اخر النهار فقال في قوله في عدم الايصال في قوله في عدم الايصال في
ويأتي وقضاء وفي قوله عند ابيد في ويأتي لاقضاء لان الظرف لما اتصل به الفعل بغير واسطة يقتضي ان الماترى ان الماترى
شأنه المفعول به من حيث انه صار مفعولا للفعل منصوبا بالايدي انه اذا شتم في مثل هذا الظرف ولم يغير غير عرف في احد حكم
المفعول به حتى اذا اجرت عنه بالذي عملت به ما عملت بالمفعول به فقلت في مثل قوله كسب سقا سرت يوم الجمعة الذي سرت يوم الجمعة كما
تقول الذي سرت يوم الجمعة ولم يقل الذي سرت في يوم الجمعة واذا اتصل به الفعل بغير واسطة حرف الظرف يقتضي وقوعه في غير وقته او ليس
ضرورة الظرفية استيعاب فاذا قال عند ونوى اخر النهار لم يصدق خطأ لان الطلاق اتصل بالعدو بلا واسطة فاقترن
استيعاب العدو يعني كونهما موصوفين بالطلاق في جميع العقد فلا بد من ان يكون واقعا في اوله فيحصل الاستيعاب فاذا
نوى اخر النهار فقد غير موجب كلامه الى ما هو متحقق عليه فلا يصدق قضاء لكنه يصدق ويأتي لانه نوى ففعل كلامه واما اذا قال في
عند فوجب كلامه الوقوع في خبر ومن العقد منهم واليه ولاية التبيين كما لو طلق احدي نسائه فاذا نوى اخر النهار كانت نيته يعني
لا ابيه لا لغيره الحقيقية فيصدق قضاء كما يصدق ويأتي فاذا المرنق شيئا كان الحرف الاول اولى اعمام المارحم والسبق وذلك
يقع فيه ليس في الفرق بينهما ان قوله ان صميت الدهر فكذلك او قل على الماترى كان شرط الحذف صوم جميع العمر وقوله ان صميت في
الدهر واقع على ساعة حتى لو نوى الصوم الى الليل ثم افطر بعد ما شرع فيه حيث قال شيخنا العلامة ما في الملة والدين ان التمسك
ذكر نصرة المسلم والمؤمنين في الدنيا مقفونة بحرف في ونصرتهم في الآخرة غير مقفونة به في قوله غراسمنا اننا ننصر المسلمين والذين آمنوا في
الحياة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد لان نصرة الله اياهم في الآخرة مسبوعة لجميع الاوقات وائتمه لا شهادته اياهم
في الدنيا فقد يقع في بعض الاوقات وبن البعض لا شهادته او ابتداء قوله ويستتبع للمقارنة اذا قال انك طالقي في دخولك الدار
لم تطلق قبل الدخول لانه ادخل كلمة في الفعل وهو لا يصلح ظرفا للطلاق على معنى ان يكون الطلاق شأنا له لانه عرض لا يمتنع
فتعذر العمل حقيقة فيجعل مستعارا للمعنى المقارنة لان في الطرف معنى المقارنة اذ من قصية الاختواء على المظروف فيقارنه بجوانبه لا
فصار بمعنى مع فيعلق وجود الطلاق بوجود الدخول لان قران الشئ بالشئ يقتضي وجود ضرورة فكان من ضرورة تعلقه بوجود
الدخول لانه لا يكون شرطا محضاً لانه يقع الطلاق مع الدخول لا بعده وعند البعض يجعل مستعارا للمعنى الشرطية لانه سببه بينهما من حيث
ان كل واحد من الطرفين والشرط ليس به شرط ومن حيث ان تعلق الجزاء بالشرط بمنزلة توافر المظروف بالظرف من حيث انه لا يخل

بينما زمان كما في الشرط والمشرط فيعلق الجزاء على فعله في الواقع الطلاق متنازع من الدخول كما لو قال ان دخلت الدار وكان الاول اصبح فانه لو قال
لا حينئذ لم يتطابق في كماله فترد جبالا لطلاق كما لو قال مع كذا حرك ولو جعل مستمرا للشرط لطلقت كما لو قال انت طالق ان تنزوت فبذلك لم يشر الى ان
الامام وفجر الاسلام رحمه الله قوله ومن ذلك اسي من باب جرحه في حروف الشرط اسي كقائه او الفاعل وتسميتها حروفا باعتبار ان الاصل
فيها كلمة ان وهي حرف وحرف ان هو الاصل في هذا الباب اسي في باب الشرط لانه اختص بمعنى الشرط ليس له معنى اخر سواء بجلال سائر الفاظ
الشرط فانه لا يستعمل في معاني اخر سوى الشرط وان سائر الفاظ الشرط انما يكون للشرط اذا تضمن معنى ان فاعلم انه اصل قالوا معنى كلمة ان ربط
احدى الجملتين بالآخرى على ان يكون لاولي شرط والثانية جزاء يتبع وقوعها بالوقوع لا ولي كقولك ان تاتي اكرهت تعلق الاكرام بالاتباع
والنهي نزل هذه الكلمة على امر معدوم على شرط الوجوه ولقد قصدت لفظه او اثباته لانه لا يخلو عن العمل وذلك لا يتحقق في الاستعمال والتحقق ولقد وقع قولهم ان
احم اليك لانه من الامور الكائنة ولذا لا يتحقق هذه الكلمة اسم لان معنى الخطر في الاسماء لا يتحقق ودخول هذه الحروف في الاسم في كونه قوله تعالى
ان امرؤ بك وان امرأة خافت من قبيل لا تخاف على شرطه والتفسير من التقدير والتأخير لان اهل اللغة مجمعون على ان الذي يتعقب حرف
الشرط هو الفعل دون الاسم قوله واذا اصيل للوقت كلمة اذا اشتراك بين الوقت والشرط عند الكوفيين فاذا استعملت في الشرط لم يتق فيها معنى الوقت
ومع ذلك لمعنى ان كما في سائر الفاظ المشتراك اذا استعملت في احد المعاني لم يتق فيها ولا على غيره واليه ذهب ابو حنيفة رحمه الله وعند البصريين
هي موضوع للوقت يستعمل في الشرط من غير سقوط معنى الوقت كقوله واليه ذهب ابو حنيفة رحمه الله فاذا قال امرأة اذا اطلقتك
فانت طالق ولم يتوشكها لا يقع الطلاق في قوله ايجي فبذلك رحمه الله في موت احدكما كما في قوله ان لم اطلقك فانت طالق وقال ابو حنيفة رحمه
الله في الطلاق اذا فرغ من العيين في قوله متى لم اطلقك فانت طالق فاما اذا نوى الوقت او الشرط المحض فهو على ما تولى بالانفا
وجه قوله ان اذا اسم للوقت بمنزلة سائر حروفه لزمان يقال كيف الربط واشتراكهما في معنى قوله تعالى والليل اذا يقشي الا ان
قايستعمل في الشرط مجازا مع قيام معنى الوقت لان اذا الاستقبال وفيه سبحانه فانه مجازاة اذا الشرط لا يكون الاستقبال مجعولا
البيان لترده بين ان يكون وبين ان لا يكون واشتراكه في الشرط لا يلزم سقوط معنى الوقت منه لان المجازاة في معنى الرمز منها في اذا
في متى لازمة في غير موضع لاستفهام وفي اذا جائز لم يسقط معنى الوقت من متى في المجازاة فادلى ان لا يسقط عن اذا فيها واذا
ما ذكرنا كان الطلاق متنازعا الى زمان خال عن الاعتناء وكما سكت ووجد ذلك الوقت فطلق وقال ابو حنيفة رحمه الله ان اذا قد يكون
فيها معنى الشرط المحض كما كان اسما بمعنى الوقت قال الشافعي واذا التمسك بخاصة فتحل بمفاد التمسك بخاصة لان اصابته بخاصة
من الامور المترددة وكذا اذا كانت بمعنى الوقت انما يستعمل في الامر كائن او المنتظر الذي لا يربط عادة او شرعا نحو حيي العبد ايم
الى الصلوة فلم يفسر كلمة اذا كانت منها بمعنى الشرط بلقي معنى الوقت فيها لما جاز استعملها في الامر المترددة بخلاف متى لا يستعمل
في الامور الكائنة لاصح لانه فاستعملها للشرط لا تدل على سقوط معنى الوقت عنها او لا يقال ينبغي ان يحل على متى حتى يبقى الوقت فيها
معتبر او ان جازت بها كما في متى لاننا نقول لو فعلنا ذلك لم يزد من ترك خاصته وهي الدخول في الامور الكائنة اذا كانت بمعنى الوقت
كما ذكرنا واذا ثبت هذا ان الوجهان فيه واقع الشك في وقوع الطلاق لانه ان جعل بمعنى الشرط لا يقع وان جعل بمعنى الوقت
يوقع فلا يقع بالشك ثم اشار الى الفرق بين ادا ومتى فقال المجازاة بها اسي متى لازمة في غير موضع لاستفهام لان متى اسم للوقت
المعبر ولا يتحقق وقتا ودون وقت فكان مشاركا في الاستعمال لكلمة ان لترد ما دخل عليه متى بين ان يوجد وبين ان لا يوجد كما

نحو

في كلمة ان فلما المشاركة لزم في باب الجزاء فلذلك وقع الطلاق بقوله انت طالق متى لم يطلقك حقتت العيين واما اذا خلا فادوة الوقت
التخلص ولهذا يدخل على امركا ان او مشطه فلم يلزم الجزاء بل هي في خير الجواز لما بينا قوله ومن وما وكلما تدخل في هذا الباب اسي في نوع
الشرط اما من واما فلا يملكها الشرط فان كل واحد منهما لا يتناول عينا واحدة بل يتناولان في العموم لاجل انهما في الشرط مقصودا لتمام الحكم وتفسيره في كل واحد
من الافراد بالذات متعذرا او مقصودا بالتوريان هذا المعنى مع الالباح انما بانها ان قيل من ياتني الكرمه واما تصحيح قوله تعالى من عمل صالحا مثرا
اذا نسي وهو ممن فلنحسبه واما تقديره الما فليس من غير تحذره عند التردد منا لهما من المسائل من شأ من جملة عقبة فهو من دخل هذا المحسن
فله راس من دخل الدار فهو حرا يا ليت فلانا فعلى وما ذل لك كس على فلان فعلى راس من قبل لزوات من لعقل والصفات من لعقل وذواته لا يمكن
فاذا قيل من في الدار قلت زيد واذ قيل راس الدار قلت فرس او حمار او متاع ولو قيل ما زيد قلت عالم او جابل واما كذا فيجب عموم الافعال
قال الله تعالى كل انفخت جلودهم كلمة ما هذه لاجل اخصيت الى كلمة كل فصارت اداة تكثير للفعل ونصب كل على الظرف والفاعل فيه الجواب كذا في
مين المعاني فاذا قال كل تنزوجة امرأة فهي طالق فتزوج امرأته من حيث في كل مرة سخلاف قوله كل امرأة تنزوجة فهي طالق فتزوج امرأته من
حيث لا يجت في المرأة الثانية لا تخالفه فيجب عموم الاسماء لا عموم الافعال قوله وفي كل معنى الشرط فيه كلمة كل ما هو من الاكل الذي هو محيط
بجوابه لراس فلذلك يوجب الاطاعت وهي من الاسماء اللازمة للاختصاص واما لا تدخل الاسماء الا اذا كانت من الاسماء او لا كانت
من خصائص الاسماء فان اخصيت الى معرفة توجب اطاعة الاجزاء وان اخصيت الى نكرة توجب اطاعة الافراد فيصح قول الرجل كل التفاح
حاضر ابي جميع اجزائه التي يوك كل ذلك ولا يصح كل تفاح حاضر لحلاوة بعض منه واذ اخصيت معنى الشرط لولي لعقل لعل الاسم المتضاف اليه
كل صفة له ليصل للشرطية اذا لاسم لا يصلح لذلك لانه لا بد للشرط من ان يكون مشرودا وذلك في الافعال دون الاسماء لوم يوجب الاطاعة
على سبيل الافراد وكسب النكرة قال الله تعالى كل نفس ذائقة الموت فعلى المعنى الاطاعة ليست من كل وحيه معنى الاخر واستبعاد من ايضا
اليه اذ هو نكرة في موضع الاثبات ومعنى الافراد ان يعتبر كل سمي بانقراده في ثبوت الجزاء له كان ليس بمعنى غيره فاذا قال الامر كل من دخل
منكم هذا المحسن او لا فله راس فدخل عشرة معا قد كل واحد منهم راس لان كلمة كل تجميع الاسماء على ان يتناول كل واحد منهم على الافراد
فقد ذكره يجعل كل واحد من الداخلين كان اللفظ تينا وله خاصية وكان ليس بمعنى غيره فيكون لكل واحد منهم راس ولو دخلوا متواترين كان
الفعل الاول خاصة لانه كل الداخل او لا لان من دخل بعده ليس باول حين سبغة غيره بالدخول وفي الفصل الاول لم يسبق كل واحد منهم
غيره بالدخول وعلى اعتبار افراد كل واحد منهم كما هو سبب كلمة كل يكون كل واحد منهم اول داخل في حق من يخلف عنهم وذا انجاف قوله من دخل
منكم او لا فله كذا فان هناك اذا دخلت العشرة معاهم كين لهم شيء لان كلمة من توجب عموم الحسب ولا يوجب افراد كل واحد من الداخلين
كان ليس بمعنى غيره وعلى اعتبار معنى العموم ليس قيم اول اذ هو اسم لفرس سابق ولم يوجد لذلك النقل وبخلاف كلمة جميع فان الامام
اذا قال جميع من دخل هذا المحسن او لا فله راس فدخل عشرة معا حيث كان النقل اكلوا احد منهم بالتسوية لان هذه الكلمة يدل على الاجتماع ولا
الافراد فيكون اعتبار جميع الداخلين كشيء واحد في انهم اول فلم راس واحد وكلمة كل تقتضي الاطاعة على سبيل الافراد فيجعل اعتبارها كان
كل واحد من الداخلين تينا وله لا يوجب خاصة والله اعلم قال العبد الضعيف عبد القريب من احمد احسن الله احواله وقدر بالخير ماله هذا اخر
ما قصد به من شرح مشكلات هذا الكتاب وتتمه مارية من اسحاق مسؤول الامة والاصحاب قدس الله تعالى على الشرع في هذا الامر المهم
واحسنه واول له فعاب هذا الخطيب امه لم سجودة واتنانه قبلت محمودي في توضيح ما استهم من عقالة والبحر مودعي في تشريح

لمنعصب من وقالة في تصحيح الفاعلة وتوقيع معانة بقدر الامكان واجتهدت في شرح لغائه وكشف كنهه ببيان واضح مبين فكم من يوم
عانيت فيه شدة الفكر وكم من ليلة قاسيت فيه مشاق لستم حتى تيسر لي هذا التحقيق وكذا في التوفيق الى هذا الطريق وذلك من جلال نعم الله
عليه وعرايب الكرم ولطائف بره ورغائب الفاسد والمسئول من فضله العظيم وكرمه العظيم ان يجعل مقاساتي ذريعة الى الفتاة لا يحيل في الدنيا
وقبيله الى الثواب الجزيل في العقبى وان يصيرني من الذاكرين لنعمة الله المنان المكرم الديان والحمد لله رب العالمين والصلوة على سيدنا
محمد وآله الطاهرين اجمعين اللهم اغفر لكتابته وما لعله ولمن صححه ومن نظره ويرحم الله عبدك قال امينا

خاتمة المطب

يقول الفقيه المضطر الى رحمة ربه الكريم النكسر محمد ابراهيم عفر الله الرحيم الحمد لله الكريم العظيم الوهاب الذي يفضل على من يشاء جليل
الانعام لغير حساب الذي جعلنا من خيراته اخراج للناس بلا شك ولا ريب فضل نبينا صلى الله عليه وسلم على سائر الخلق بآيات بارية
ومبين معجزة باهر الكتاب والصلوة والسلام على افضل العالمين وخاتم النبيين سيدنا ومولانا محمد ارجل من اوتى الحكمة وفضل الخطاب
وعلى آله واصحابه الفاضلين لكل فضل مستطاب ولعلنا علموا شأنا الاخوان ان علماء كنيسته سرور وفي اصول الفقه كتابا جمعا ومجلدا
فحق التحقيق الحق من اختلاف المذاهب وهو موافق لما توضع تدقيق المطالب وكان بعضهم افضل من بعض خصوصا
كتاب التحقيق المعروف بفتاوى التحقيق شرح اصول العالم الفاضل العارف الكامل سلطان الشريعة بربان
الطريقة مولانا حسام الحق والدين محمد بن محمد بن عمر الاخير في المعرفة بمقتضى حسام شيم الانظام
والسليم بربان الشريعة الفضلي علم الهدى علامته الورع المصباح ربوز الدقائق
مفتاح كنوز الحقائق المستشرقين الفقهاء اولى الحكم والتمجيد والاعلاء
الشم والتميز مولانا عبد العزيز بن احمد بن محمد البخاري
قد طبع في المطبع العالي من المطابع في الاكاف والامصار
للمنشي نو كشتوراك مطبع اووه اخباره حفظ الله
تقاس من الغزار والغزاره فحصل الفراغ من
الطبع في اليوم الحادي عشر من جمادى الثاني
سنة الف مائتين وثلاث وتسعين من الهجرة النبوية
على صاحبها الصلوة والتمجيد الطابقي
رابع شهر جمادى الثانية الف
وتعانة وبتدبير
من
المنشي

[illegible]

CALL No. ۲۹۶, ۳۱ ACC. NO. ۷۱۷۸
۲۰۲۴۲

AUTHOR

TITLE متر ۱۲۱۷

Acc. No. <u>۷۱۷۸</u>			
Class No. <u>۲۹۶, ۳۱</u>		Book No. <u>۲۰۲۴۲</u>	
Author			
Title <u>متر ۱۲۱۷</u>			
Borrower's No.	Issue Date	Borrower's No.	Issue Date



MAULANA AZAD LIBRARY
ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY

RULES:-

1. The book must be returned on the date stamped above.
2. A fine of Re. 1.00 per volume per day shall be charged for text-books and 10 Paise per volume per day for general books kept over-due.

